Renovatio

rivista di teologia e cultura

FORTITUDO MUNDI

RENOVATIO
Rivista
di Teologia e Cultura

Direttore
Guglielmo Luigi Rossi

Uffici
Via XII Ottobre, 14
Tel. 52588 - Genova

NUMERO UNICO
in attesa di autorizzazione

Il fascicolo di ottobre 1966 della nostra rivista « Renovatio » è purtroppo uscito come **numero unico** per cause indipendenti dalla nostra volontà.

Con il prossimo fascicolo (Gennaio 1967) la rivista acquisterà carattere di pubblicazione periodica trimestrale e saranno anche specificate le modalità per effettuare gli abbonamenti in C/C Postale.

Visto, nulla osta
per la stampa
Can. Gius.
Mario Carpaneto O.S.S.
Revis. Eccl.
2 Ottobre 1966

Imprimatur.
Genuae, die 2-10-1966
Can. A. Recagno Vic. Gen.

Grafica BI-ESSE - Genova
Telefono 581.860

Renovatio

rivista di teologia e cultura

Renovabitur ut aquilae juventus tua
(Ps. 102, 5)

Genova - Ottobre 1966

SOMMARIO

Premessa.

Articoli:

p. 5 *Ugo Emilio Lattanzi* - Il Collegio Episcopale in rappo al Papa.

17 *Guglielmo Luigi Rossi* - La libertà religiosa.

45 *Francesco Spadafora* - L'inerranza della Sacra Scritt

63 *Giovanni Baget-Bozzo* - Augustinus perennis.

75 *Piero Vassallo* - La dialettica della ragione atea.

93 *Alfredo Ricci* - Diritto e giustizia.

Note.

Gnosis:

99 la mistica della distruzione

105 il manicheismo

107 Rosenkranz su Hegel

111 Löwith su Heidegger

114 Tresmontant sulla metafisica cristiana.

Recensioni.

Cronache.

Molti fatti, di diverso ordine, hanno suscitato un più vasto interesse per la teologia ed hanno, per converso, sollecitato la teologia ad un dialogo più serrato con la cultura contemporanea.

E' sorta così una larga pubblicistica teologica e si sono compiuti vari tentativi di esporre i punti di contatto e di confronto della dottrina tradizionale con correnti culturali diverse ed opposte, che qualificano il nostro tempo.

Questo ha condotto anche ad una comunicazione dei linguaggi ed ha posto il problema del rinnovamento di ciascuno di essi.

Per principio la Chiesa è sempre chiamata al rinnovamento, a comprendere e a vivere in misura sempre più ricca il messaggio che Cristo le ha affidato e che lo Spirito custodisce, illumina, vivifica per ogni tempo e per ogni anima.

Di ciò è custode un metodo ed un criterio che ha nel Romano Pontefice e nei Vescovi in comunione gerarchica con Lui, il suo fondamento e di cui la teologia ha elaborato nei secoli le regole, fedele alle parole degli Apostoli: nihil innovetur, nisi quod traditum est.

La Chiesa si rinnova in una continua fedeltà e rappresenta così il punto fermo del cammino della storia universale.

La tradizione cristiana contiene in sé anche la

tradizione dell'umanità cioè quei principi universali che, iscritti nella mente umana, sono stati da essa elaborati e svolti nella sua lunga storia, costituendo un patrimonio filosofico e culturale che è il diretto riferimento di ogni possibile nuova conquista.

La teologia è quindi inevitabilmente chiamata al paragone con le opinioni correnti, sia al fine di garantire e di esplicitare l'oggetto primario della Rivelazione, sia per contrastare le false dottrine che insidiano l'equilibrio spirituale e civile dell'uomo.

Essa non può dunque risolvere il suo rapporto con la cultura solo con la semplice distinzione dei propri oggetti: perché è solo in relazione a Dio che l'uomo e le sue opere sono conoscibili.

La scienza che si fonda sulla rivelazione ed ha Dio per oggetto non può dunque porsi in fronte alle altre conoscenze come qualcosa di separato e di lontano: ovunque essa ha un « bene proprio » da difendere.

La rivista vuole dunque da un lato esprimere la continuità della teologia con se stessa, nel segno della divina Tradizione; dall'altro mostrare l'ampiezza d'interessi e di problemi che il punto di vista teologico consente e comanda.

La rivista « Renovatio », che sarà di periodicità trimestrale, vuole contribuire con questo spirito alla pubblicista teologica oggi in atto.

Il Collegio Episcopale in rapporto al Papa

di Ugo Emilio Lattanzi

Premesse

Allo scopo di facilitare la intelligenza dell'argomento, ritengo opportuno accennare ai sacri ministeri che il Signore affidò ai suoi Apostoli-Vescovi, prima di ascendere al cielo e cioè:

1° *annunciare il Vangelo a tutta la creazione* (Mc. 16, 15-16);

2° *battezzare quanti avranno creduto* (Mt. 28, 19);

3° *governare quanti saranno stati battezzati* (Mt. 28, 20).

Questi compiti e le potestà ad essi corrispondenti sono soprannaturali per *origine, natura* e *fine*. E di fatti traggono origine da Dio (*Mt.* 28, 18-20), il loro esercizio postula a favore degli Apostoli un carisma — che S. Paolo chiama ikanotes (2. *Cor.* 3, 4-6) — e debbono essere esercitati per la salvezza eterna degli uomini (*Mc.* 16, 16).

Così dunque: sacro *ministero, carisma, potestà* sono realtà distinte e connesse intimamente. Onde del tutto giustamente la Nota Praevia alla Costit. Lumen gentium del Conc. Vat. II distingue il *munus* dalla *expedita potestas* ad esso corrispondente. Che se la Nota qualifica tale *potestas,* distinta dal *munus,* come *expedita,* ciò non significa che essa distingua due specie di *potestà,* l'una: *non expedita* (da identificare col *munus)* e l'altra, *expedita,* ma mira semplicemente a qualificare esattamente la *potestas* da distinguere dal *munus.*

Ma che cos'è il sacro ministero, di cui la consacrazione episcopale conferisce un'« ontologica participatio », in quanto distinto dalla *potestas expedita?*

Ritengo che esso, considerato *ad modum unius* col carisma di cui parla l'Apostolo, nel luogo citato, sia una *potentia activa sed tantum acta,* qual'è ad es. la potentia generandi della donna,

con la differenza che mentre quella è soprannaturale (*ex Deo es* 2 *Cor.* 3, 5), questa è naturale (1).

Pertanto, come la *potentia generandi mulieris* è attiva, m *tantum acta*, tale cioè che deve essere messa in movimento ossia « attuata », per diventare generazione attiva, così il min stero soprannaturale e il carisma relativo, affidato agli Apostol deve essere « attuato » per diventare *expedita potestas*, pront ad agire.

Mentre però la *potentia generandi mulieris* è attuata, pe volontà dell'uomo « ex voluntate viri » (Cf. *Io*, 1, 13), la *potenti* del sacro ministero e del carisma corrispondente, diventa *exp dita potestas*, per volontà di Cristo.

Conseguentemente, le potestà corrispondenti ai tre sac ministeri, non furono di fatto conferite agli Apostoli, quand Cristo *promise* loro i sacri ministeri, ma quando ordinò loro esercitarli. E di fatti, non la promessa, ma il *comando* implic la esistenza della potestà soprannaturale corrispondente al sacr ministero promesso; la quale, peraltro, si distingue dal suo attu le *esercizio*.

Onde in rapporto ai sacri ministeri debbono essere distin tre atti diversi: *la promessa, il comando, l'esercizio*.

Un esempio dal Vangelo mi pare del tutto pertinente e sign ficativo. Quando S. Pietro chiese al Signore la facoltà di can minare sulle acque del mare in tempesta, non scese certo dall nave prima che il Signore glielo ordinasse dicendo: « *Vieni* (*Mt.* 14, 29). Solo attraverso il comando egli capì di averne gi la facoltà che esercitò subito.

Concludo pertanto che allo scopo di identificare il *termin ante quem non* del conferimento agli Apostoli di una qualsia *potestas* soprannaturale, ci si debba riferire al momento in cu il Signore diede loro il comando di esercitarla: il comando infa ti implica il conferimento.

Applicando ora questi principi ai tre perenni sacri min steri affidati da Cristo agli Apostoli-Vescovi, mi sembra logic dover dire — la materia è impervia ed oltremodo difficile - quanto segue.

1° Il ministero di annunciare il Vangelo

Nell'ultima allocuzione il Signore dà di fatto un solo coma do: « *Predicate il Vangelo a tutta la creazione* »; « *Fatemi disc pole tutte le genti* ».

Cristo dunque *allora* conferì la sola potestà corrisponden e *non anche* le potestà di santificare e di governare.

Ma poiché il sacro testo descrive di queste potestà il *solo esercizio*, mediante i due participi appositivi « *baptizantes-docentes* », bisogna dire che esse erano state di già conferite con *comandi* precedenti del Signore che vale davvero la pena di identificare.

2° Il ministero di santificare

Ora Cristo comunicò agli Apostoli la potestà di santificare le anime — alla quale appartiene quella di battezzare — mediante due comandi diversi: a) quando, nell'ultima cena, ordinò loro: « *Fate questo in memoria di me* » (*Lc.* 22, 19), costituendoli sacerdoti, secondo il formale insegnamento del Conc. di Trento (sess. 22 c. 1 e can. 2); b) quando, la sera della risurrezione, dopo avere alitato su di loro, intimò: *Ricevete lo Spirito Santo* » e, dando loro la potestà giudiziaria di rimettere i peccati di qualsivoglia peccatore cristiano o di ritenerli, conferì loro il sacramento dell'episcopato, come mi sembra chiaramente insinuato dal testo e dal contesto (2).

Ritengo pertanto che quando si parla dei sacri perenni ministeri si debba precisare che essi sono stati affidati agli Apostoli-*vescovi, in concreto*, o, a seconda del caso, al loro collegio, anziché dire che essi sono stati affidati agli Apostoli simpliciter; perché così soltanto risulta ben chiara la distinzione degli Apostoli, in quanto titolari di prerogative personali straordinarie, dagli Apostoli-vescovi, in quanto titolari di ministeri perenni.

3° Il ministero di governare

In rapporto al ministero di governare la Chiesa, al quale si riferisce il participio « *docentes eos etc* » (*Mt.* 28, 20) il soggetto attivo non sono i singoli Apostoli-vescovi, bensì il loro collegio.

Ciò è chiaramente affermato dalla Costit. *Lumen gentium* del Conc. Vat. II: essa infatti, appellandosi al testo citato di Mt., insegna che « l'ordo episcoporum » è « *subiectum quoque supremae ac plenae potestatis in universam ecclesiam* » (n. 22).

Tutto ciò costituisce la base della scelta, tanto difficile quanto necessaria, del vero termine del dilemma se la *sorgente immediata* della potestà suprema e piena di governo del collegio dei vescovi, *sia Cristo* o, non piuttosto, *il suo Vicario*, il Papa.

La soluzione è necessaria, perché da essa dipende la risposta che si deve dare alla questione gravissima — fonte di tante con-

fusioni ed anche di tanti errori — del rapporto autentico, posto da Cristo, fra il collegio episcopale e il Papa.

Posto dunque il dilemma, mi sforzerò di fare la scelta del vero termine.

I

Ora quanti ritengono che la sorgente immediata della potestà di governo del collegio dei vescovi sia Cristo, ricorrono o ai due noti testi del Vangelo di Mt.: 18, 18 (il testo di *Lc.* 22, 29-30 è integrativo, come dirò più sotto) e all'altro 28, 19-20, *ovvero* si appellano alla consacrazione episcopale.

A me sembra però di poter dimostrare che:

A) né l'uno né l'altro testo contiene la dottrina della immediata derivazione da Cristo della potestà del collegio;

B) nessuna potestà *di tal genere* è conferita per mezzo del Sacramento della consacrazione episcopale. Dico di tal genere per distinguerla dalla potestà giudiziaria conferita agli Apostoli la sera della risurrezione, vi Sacramenti, che com'io penso, la quale avrebbe dovuto essere esercitata « in foro Dei ».

A

Nessuno dei due testi significa che la potestà di governo del collegio deriva immediatamente da Cristo.

a) Riguardo al primo testo risulta chiaro che il soggetto a quale il Signore si riferì non furono gli Apostoli *singoli*, ma i loro collegio.

Quando infatti il Signore dichiarò: « *Quaecumque alligaveri tis-solveritis etc.* » agli Apostoli, promettendo loro suprema piena potestà di governo, Egli usò la stessa formula già usat per fare eguale promessa al *solo Simone:* cosicché ove Egl avesse promesso ai *singoli* Apostoli una tale potestà, Egli avreb be di fatto revocato la singolarità della promessa fatta a Simone Dal momento però che la promessa fatta al solo Simone er del tutto *incondizionata,* essa non poteva essere revocata, m doveva essere mantenuta. E dire il contrario significherebb offendere il Signore.

Conseguentemente si deve logicamente dire che la promessa « *Quaecumque alligaveritis-solveritis etc.* », non fu fatta ai *sin goli* Apostoli, ma al loro *collegio* (3).

Tuttavia questo testo non conferisce *actu* alcuna potestà d

governo della Chiesa al collegio degli Apostoli; si tratta infatti di *promessa,* non di *comando.*

Vero è che il Signore fece *immediatamente* tale promessa al collegio, ma è anche vero che ciò non significa che Egli avrebbe dovuto dare immediatamente ciò che immediatamente aveva promesso.

Mi pare che ciò debba esser detto anche per il testo integrativo di Lc. « E, *come ha disposto per me il Padre mio* del potere regale, io lo dispongo per voi, in modo che voi *seguitiate* a mangiare ed a bere alla mia tavola, nel *mio regno,* e sediate (in futuro) sui troni, giudicando le 12 tribù di Israele » (*Lc.* 22, 29-30).

Questo testo infatti, mentre descrive al presente, l'atto di mangiare e di bere il Corpo ed il Sangue di Cristo, descrive come *atto futuro,* l'amministrazione della giustizia, nel regno di Cristo ossia nella Chiesa — nuovo Israele di Dio! — che sarà compiuto dal collegio degli apostoli-vescovi (a menoché non si tratti qui della potestà giudiziaria di rimettere o ritenere i peccati che sarebbe stata conferita in seguito ai *singoli* Apostoli, la sera della risurrezione!).

b) Quanto all'altro testo: « *docentes eos servare etc.* » (*Mt.* 28, 20), esso, considerato in sé nudo ossia avulso dal contesto di due verità, (delle quali dirò qualcosa in seguito) descrive unicamente l'*esercizio* di una potestà *già* conferita; e di fatti, l'atto del collegio non è imposto col comando come il « Praedicate » ma è descritto mediante un participio appositivo.

Sicché neanche questo testo ci precisa se Cristo abbia conferito quella potestà di governo al collegio degli Apostoli-vescovi, immediatamente o per mezzo del suo Vicario.

B

La potestà suprema e piena di cui il collegio dei vescovi è soggetto attivo, non può derivare dalla consacrazione episcopale.

Innanzi tutto è necessario stabilire un principio, che quanti ritengono di poter dimostrare che Cristo sia la sorgente immediata della potestà di governo del collegio dei vescovi, appellandosi al Sacramento della consacrazione episcopale, manifestamente trascurano.

E di fatti: chi è mai il soggetto passivo, capace di ricevere la consacrazione episcopale? esso *non è certamente il collegio.* Onde è del tutto illogico appellarsi al Sacramento. E semmai *vi Sacramenti* il collegio fosse soggetto di potestà di governo, esso

non potrebbe mai averla altro che *mediate*, ossia per mezzo di coloro soltanto che soli ricevono la consacrazione episcopale, ossia per mezzo dei vescovi.

Senonché la ipotesi proposta implica gravi conseguenze.

a) *Innanzi tutto la potestà di governo del collegio sarebbe contradditoria.*

Dal momento che la potestà del collegio non potrebbe derivare altro che dalla potestà dei vescovi, non potrebbe non essere *mediata*, è inevitabile porre un dilemma: o la potestà di giurisdizione di ciascun vescovo, ottenuta attraverso il Sacramento, *è suprema e piena*, o non lo è.

Ora nel primo caso ogni vescovo consacrato sarebbe un papa; il che è assurdo. Nell'altro caso bisognerebbe dire che la pienezza della potestà di cui è soggetto il collegio, risulterebbe dalla *somma* delle potestà di cui singolarmente sarebbero dotati i vescovi consacrati, nessuna delle quali però, per ipotesi, sarebbe piena; e ciò non è meno assurdo. Giacché pienezza di potestà non è *somma* di potestà: la pienezza è qualità, la somma è quantità.

b) *In secondo luogo dovrebbe essere logicamente negata la potestà papale di governo di tutta la Chiesa, della quale è investito il diacono* (o il presbitero), *il quale, eletto al Papato, abbia accettato la sua elezione.*

Ora dai primi tempi e almeno fino a S. Gregorio VII, il chierico che veniva eletto al Sommo Pontificato era normalmente diacono (e talvolta presbitero). Ora egli non soltanto era considerato come Papa, prima di ricevere la consacrazione episcopale — della quale peraltro egli doveva avere il *votum* — ma di fatto era Papa, aveva cioè la potestà di governare tutta la Chiesa. Ciò risulta da uno Statuto di Niccolò II, promulgato dal sinodo romano del 1059, che si appella a quanto aveva già fatto S. Gregorio Magno (Cf. *Monum. Germ. Hist.* t.ii pars alt. p. 177).

c) *La ipotesi implica una nozione irrazionale della giurisdizione.*

Come F. S. Wernz accenna *(Jus Decr.* t.ii 2 Roma 1906 p. 529) e come l'Ecc.mo Dino Staffa, Arciv., sottolinea *(De collegiali episcop. ratione*, in Divinitas I (1964 p. 7 n. 14) la giurisdizione appartiene alla categoria della relazione reale.

La giurisdizione è *ex analogia* come la maternità. Onde, come essere madre importa una relazione reale al figlio, così esser rettore vuol dire riferirsi a dei sudditi determinati.

Ora come la relazione della maternità postula tre realtà, dalle

quali peraltro si distingue perfettamente: *il soggetto* che è la donna; il *fondamento*, ossia un'attiva generazione; il *termine*, ossia il figlio, così la relazione reale della giurisdizione nella Chiesa richiede queste tre cose: il *soggetto*, il *fondamento*, il *termine*, ossia il vescovo, un governo in atto (o in abito), sudditi certi.

Conseguentemente come è irrazionale dire che esista una maternità, quando non ci sia o almeno non ci sia stata alcuna generazione attiva e quando non ci sia perciò alcun figlio, così irrazionale è supporre che il Sacramento conferisca *in atto* una giurisdizione, quando non ci sia alcuna *activa gubernatio* né esistano sudditi, comunque determinati.

II

Cercherò ora di dimostrare la verità dell'altro termine del dilemma ossia che il collegio dei vescovi diventa soggetto della suprema e piena potestà che Cristo ad esso promise immediatamente, per mezzo del Papa.

A

Dimostrazione indiretta

Se comunque il Signore conferisse immediatamente al collegio la potestà di cui esso è soggetto attivo — che Egli aveva ad esso immediatamente promessa Mt. 18, 18 — nella Chiesa ci sarebbero *due* soggetti attivi di una potestà di tal genere, del tutto distinti l'uno dall'altro: da una parte, la persona *fisica* del Papa, e, dall'altra, la persona *giuridica* del collegio, che consta del Papa e di tutti i vescovi.

Il soggetto infatti di tale potestà, conferita, *per ipotesi*, immediatamente da Cristo, non sarebbe, nel collegio, né il Papa né i vescovi, ma il collegio.

Ora il collegio consta sì di membri, ma, come persona giuridica, si distingue *del tutto* dalla loro somma e da ciascuno di loro. Giacché il collegio non è una somma di membri, ma *una unità*. Si pensi ad un senato: soggetto attivo di legislazione non sono i singoli senatori e neanche la loro somma, ma il senato ossia la persona giuridica che consta di senatori e che è un'unità.

Onde se il Signore comunicasse immediatamente al collegio dei vescovi la suprema e piena potestà su tutta la Chiesa, nella Chiesa stessa coesisterebbero *due* soggetti di potere che potrebbero essere assimilati ai due consoli che ogni anno venivano

creati nella repubblica romana, con la differenza però che, men tre i due consoli amministravano la potestà di cui erano investiti alternativamente, i due soggetti di potestà nella Chiesa, dovreb bero esercitare la potestà loro propria, contemporaneamente.

E di fatti se Cristo avesse comunicato tale potestà immedia tamente al collegio, come immediatamente l'aveva ad esso pro messa, nessuno dei due soggetti avrebbe facoltà di condizionar *l'esercizio* della potestà dell'altro soggetto: il Papa non potrebb condizionare l'esercizio del potere conferito al collegio, né quest potrebbe condizionare l'esercizio del potere dato al Papa. Giacch la formula della promessa di tale potere, fatta a Pietro e quind al Papa, è perfettamente *eguale* a quella usata verso il collegi degli Apostoli e quindi dei vescovi; e in ambedue i casi si tratt di premessa del tutto *incondizionata.*

Si dice è vero che i due soggetti di suprema e piena potest di giurisdizione nella Chiesa sono inadeguatamente distinti, i quanto appunto il collegio è necessariamente costituito anch dal Papa.

Senonché questa interpretazione teologica non quadra n con la nozione della persona giuridica né con la nozione dell distinzione adeguata o inadeguata.

a) Il collegio, ripeto, è una persona giuridica che, come sog getto di diritti e di doveri, non può identificarsi con alcuno de membri, sui quali tuttavia necessariamente si basa: onde il co legio differisce adeguatamente sia dal Papa che dai Vescovi.

b) Quanto alla nozione di distinzione adeguata o inadeguat essa può essere applicata *unicamente* a quelle cose che apparter gono allo stesso ordine, (giuridico o ontologico) e non *prom scuamente* a quelle cose delle quali, *le une* appartengano all'or dine *giuridico* e *le altre* a quello *ontologico.*

Un esempio chiarirà l'idea. L'anima e la persona fisica, di cu l'anima sia la forma, appartengono ambedue allo stesso ordin *ontologico:* onde si può certo dire che l'anima si distingua dall persona, *inadeguatamente.*

Così il « sacro collegio » ossia il collegio dei cardinali, const di tre ordini: dell'ordine dei cardinali diaconi, di quello dei car dinali preti, e finalmente di quello dei cardinali vescovi (non im porta se oggi sono tutti vescovi). Orbene la nozione di distinzion inadeguata, può bene essere applicata al collegio dei cardinali e all'ordine dei cardinali diaconi.

Ma essa non potrà mai essere applicata promiscuamente a Papa ed al collegio dei vescovi, appunto perché il Papa è un *persona fisica* e il collegio è *persona giuridica.* Fra di essi corr

la stessa distinzione che esiste fra l'ordine giuridico e quello ontologico. E di fatti ci può essere una distinzione più perfetta di quella che divide questi ordini?

Concludo perciò che quanti ritengono di superare la difficoltà della *dualità* dei soggetti di suprema e piena potestà nella Chiesa, appellandosi alla *inadeguatezza* della distinzione, più che seguire la luce dell'intelligenza, sono impressionati dalla fantasia.

B

Dimostrazione per illazione

Mi appello ora al testo che descrive l'esercizio della potestà del collegio: « *Docentes eos servare etc.* » (*Mt.* 28, 20), per dimostrare la verità della scelta dell'altro termine del dilemma.

Il testo però non sarà considerato a sé, *nudo,* ma illustrato dalla luce di due verità che vale la pena di mettere in evidenza.

a) La prima verità è questa. Il soggetto che ci si presenta dotato della potestà di giurisdizione, significata dal participio appositivo « *docentes eos servare etc.* » comprende tutti gli Apostoli e quindi anche S. Pietro; comprende il Papa e tutti i vescovi a lui uniti in *communione hierarchica.*

b) L'altra verità. Prima di fare la sua ultima allocuzione agli Apostoli-vescovi, Cristo *aveva creato* « Simone, figlio di Giovanni » suo Vicario, investendolo di supremo e pieno potere, su tutta la Chiesa, con il *comando:* « Pasce... pasce... pasce » (*Jo* 21, 15-17).

Onde è inevitabile porre questo dilemma.

O il collegio degli Apostoli-vescovi, constava degli Apostoli e di « Simone di Giovanni », *a titolo comune,* ovvero esso era costituito degli Apostoli e di « Simone », in quanto supremo pastore, in quanto Roccia della Chiesa, ossia al titolo che gli spettava singolarissimamente (Cf. *Jo.* 1, 42; *Lc.* 6, 14; *Mt.* 16, 17-19; *Jo.* 21, 15-17).

Il dilemma è perfettamente disgiuntivo ed esclusivo; sicché, dimostrata la falsità del primo termine, risulta dimostrata la verità dell'altro.

Ora nel primo caso il collegio sarebbe investito *immediatamente* da Cristo della potestà di cui è soggetto; il che sovvertirebbe, come penso di aver dimostrato, la costituzione della Chiesa.

Si deve quindi dire che il collegio degli Apostoli-vescovi constava degli Apostoli e di Simone *in quanto Vicario di Cristo e supremo Pastore di tutta la Chiesa.*

Egli pertanto, anche compreso nel collegio, non può non *agire*

come Vicario di Cristo: che altrimenti o egli integrerebbe il co legio come Vicario di Cristo *a parole*, o egli dovrebbe in esso si bire l'*eclissi della pienezza* della sua potestà ordinaria, immedi ta ed episcopale.

Orbene cosa può mai fare il Papa, compreso nel collegio com Vicario di Cristo, *non a parole*, ma in realtà, se si considera l cosa in sé? *una delle due:* o egli condiziona *l'esercizio* della pot stà suprema e piena su tutta la Chiesa *immediatamente* comun cata al collegio da Cristo, ovvero egli *comunica immediatament* ad esso la suprema e piena potestà di cui egli è soggetto. Tertiur non datur. Così almeno mi sembra.

Senonché il primo termine deve essere escluso: *primo*, pe ché esso implica una perfetta dualità di soggetti di una tale pot stà; *secondo*, perché nega, ipso facto, che la potestà, di cui è tit lare il collegio, sia « piena », contrariamente a quanto insegn la Constit. *lumen gentium*, del Conc. Vat. II; *terzo*, perché contr sta rudemente col testo della promessa di « *suprema e piena p testà su tutta la Chiesa* » fatta da Cristo al collegio (*Mt.* 18, 18 in quanto precisamente si tratta di una potestà il cui *esercizio* no è legato ad alcuna condizione.

Concludo quindi che Cristo incluse il suo Vicario, nel coll gio degli Apostoli-vescovi, perché, in qualità di suo Vicario e c Roccia della Chiesa, partecipasse ad esso la « *suprema e pien potestà di giurisdizione su tutta la Chiesa* » di cui Egli lo avev di già investito, col comandamento « Pasce ».

Dal momento poi la *Nota Praevia* insegna che nel collegi il Papa conserva « *integrum suum munus Vicarii Christi et P storis Ecclesiae universalis* » ritengo che essa adombri appunt questa dottrina.

Conclusione

Pertanto la relazione del collegio episcopale in rapporto a Papa può benissimo essere assimilata al nesso che esiste fr l'anima e la persona fisica, cui essa appartenga.

Come dunque l'anima e la persona fisica *non sono due so getti* di diritti e di doveri, *ma uno solo*, il quale tuttavia pu sussistere in *due stati* diversi, lo stato di separazione e quell di unione, così il Papa e il collegio episcopale, in realtà, sono *u solo soggetto* di suprema e piena potestà, tale però da pote essere ed agire, in due stati diversi: di separazione e di union

L'analogia, ovviamente, non è perfetta; perché, mentre l stato di unione, per quanto concerne il Papa ed i vescovi, è un

stato straordinario, ordinario è invece in rapporto all'anima ed alla persona fisica. Inoltre, trattandosi del Papa e dei vescovi, più che di separazione si deve parlare di stato di distinzione.

Voglio però sottolineare che questa mia soluzione, non soltanto non contrasta con la Const. *Lumen gentium*, che anzi è da essa insinuata. La Constitutio infatti non insegna che il collegio dei vescovi è « *un altro* soggetto di potestà oltre il Papa », ma si limita a dire che esso è « *anche soggetto* » di una tale potestà.

Concludo pertanto che la *dualità* dei soggetti di suprema e piena potestà sulla Chiesa, deve essere qualificata del tutto *fenomenologica*, e che la *recta ratio theologica* debba giustamente escluderla.

---

1) Seguo una sottile distinzione di S. Tommaso, veramente illuminante. Il Dottore Angelico, (nella quaestio un. de virtut. in communi art. 1 in c.) distingue la *potentia activa* in tre specie: quella che è soltanto *agens*, come ad es. Dio; quella che è soltanto *acta* vel *mota*, come ad es. il senso della vista, che per agire deve essere mossa; quella che è *agens et acta*, qual'è l'*habitus virtutum*. Ora tenendo presente quanto il S. Dottore scrive della *potentia generandi mulieris* (*S. Theol.* III, 32, 4 ad 2) mi pare logico dire che tale *potentia* sia *tantum acta*.

2) Il Sacerdozio del N.T. è, in generale, partecipazione del Sacerdozio di Cristo; e l'Episcopato ne è la « summa ». Allo scopo pertanto di conoscere quando Cristo conferì agli Apostoli la « *summa ministerii sui* », è necessario cogliere il momento in cui Egli ebbe da Dio la gloria di Sommo Sacerdote: giacché non prima di quel momento Egli avrebbe potuto parteciparla ai suoi Apostoli.

Ora, dal testo della lettera agli Ebrei (5, 9-10) risulta che Dio proclamò Cristo « gran sacerdote secondo l'ordine di Melchisedech » *dopo* la risurrezione; perché solo da quel momento « *reso perfetto* » attraverso la passione, la morte e la risurrezione. Egli divenne « *causa di eterna salvezza per quanti gli ebbero obbedito* » (Cf. *Rom.*. 4, 25).

Dio fece la proclamazione del Sacerdozio di Cristo, in un primo tempo, al momento dell'Incarnazione di Lui; in un secondo tempo, alla sua risurrezione, con le parole: « *Tu sei mio Figlio; oggi io stesso ti ho generato* » (*Ebr.* 1, 5 compar. con *Ebr.* 5, 5 e *Atti* 13, 33).

Cristo poi partecipò la « summa ministerii sui », la sera della risurrezione quando, enunciato il principio generale: « *Come il Padre ha mandato me, così io mando voi* » (*Jo.* 20, 21) (che si deve riferire a tutti i ministeri sacri in generale affidati agli Apostoli) conferì, in particolare, agli Apostoli già sacerdoti, il sacramento dell'episcopato.

E di fatti mi sembra di poter cogliere dal testo e dal contesto prossimo e remoto, tutti gli elementi che costituiscono il Sacramento.

a) Cristo proclamato « gran Sacerdote » da Dio, è il consacrante.

b) Cristo enuncia la volontà generale di partecipare ai suoi Apostoli tutti i sacri ministeri — di profeta, di sacerdote, di re — che Dio gli aveva affidato;

c) gli Apostoli, già sacerdoti, sono i consacrandi;

d) l'afflato (espresso con lo stesso verbo usato dai LXX per descrivere l'atto creativo col quale Dio ispirò nelle narici di Adamo un alito di vita *Gen.* 2, 7), e le parole: « *Ricevete lo Spirito Santo* etc », sono il segno sensibile efficace. Queste parole, infatti essendo in forma imperativa, ebbero per oggetto non soltanto una *grazia nuova*, ma anche un nuovo *servizio* o carisma, ed una nuova potestà da esercitare, e precisamente la potestà di rimettere o di ritenere, con sentenza giudiziaria (Cf. *Lc.* 22, 29-30?) i peccati dei fedeli fino alla fine del mondo (Cf. *Mt.* 28, 20).

e) la specifica potestà dei vescovi, di *perpetuare il sacerdozio di Cristo*, in generale è implicata sia nella potestà di consacrare e di offrire la SS. Eucaristia, fino alla parusia (Cf. I *Cor.* 11, 26), sia nella potestà di rimettere o ritenere i peccati dei fedeli fino alla fine del mondo.

3) Il collegio apostolico quindi sia in rapporto al ministero dell'annuncio del Vangelo, sia in rapporto al governo della Chiesa è di istituzione divina.

La libertà religiosa

di Guglielmo Luigi Rossi

Significato, indole e limiti

La libertà religiosa è il diritto all'immunità da ogni forma di coazione esterna, sociale e legale, da parte di chiunque, vuoi individui, vuoi ceti comunitari, vuoi autorità costituita, nonché in favori di tutti, comunque, privatamente e pubblicamente, singolarmente e collettivamente.

Dicesi pure, pertanto, « libertà civile » in materia religiosa.

Non riguarda, almeno in linea diretta, né i rapporti dell'uomo con la verità, con Dio, con l'unica e vera religione, che è la Chiesa Cattolica, né i rapporti dei fedeli con l'autorità ecclesiastica.

Riguarda invece, in sé e per sé, i rapporti degli uomini, nell'ambito della società civile, in materia religiosa, sia tra loro, sia coi ceti comunitari, sia con l'autorità costituita.

Il diritto alla libertà religiosa si risolve in concreto in un duplice diritto:

a) il diritto di non essere costretti ad agire contro la propria coscienza;

b) il diritto di non essere impediti ad agire, nei debiti limiti, secondo la propria coscienza.

Due norme fissano i debiti limiti della libertà religiosa:

a) una norma etica, e cioè la libertà religiosa, nel suo esercizio, non deve ledere la giustizia, quindi i diritti degli altri, così da non venir meno, mai, ai doveri verso il prossimo, ligia sempre alle istanze del bene comune (gli americani sono estremamente sensibili in merito, educati e formati, maturi);

b) una norma giuridica, e cioè la libertà religiosa non deve

ledere, nel suo esercizio, l'ordine pubblico obiettivo, radicato quindi nell'ordine morale, in ultima analisi nella giustizia, poiché l'ordine pubblico non investe se non i rapporti degli uomini tra loro.

Rileviamo subito, a scanso di equivoci, che la giustizia, mezzo termine del sillogismo della libertà religiosa, non esaurisce l'ordine morale, abbracciando questo, oltre i rapporti degli uomini tra loro, i rapporti con Dio e con se stessi.

* * *

Il diritto alla libertà religiosa non è l'« ius ad intra, quoad contentum seu obiectum », anche se non può né deve prescinderne, ma è l'« ius ad extra, quoad exercitium tantum »: diritto all'immunità da ogni forma di coazione esterna.

Non va preso, dunque, nel senso di « facultas moralis aliquid faciendi ». Nel caso, infatti, suppone ed esige giocoforza un contenuto di valori, teorici e pratici, rispondenti a verità. « Libertas in veritate ».

Va preso, esclusivamente, nel senso di « facultas moralis exigendi ne quis constringatur ad agendum contra suam conscientiam, neve impediatur quominus agat secundum suam conscientiam ».

Come immunità da ogni forma di coazione esterna, e solo in tal senso, la libertà religiosa è un diritto naturale. Si fonda sulla natura dell'uomo, innuito e sancito dalla dignità della persona umana, la quale postula che l'uomo ricerchi la verità e, una volta trovatala, vi aderisca, adeguandovi l'intera vita, in modo consapevole e libero, responsabile, autonomo nell'autocontrollo e nell'autodominio, in termini personali di convinzione e decisione, al di fuori d'ogni forma di coazione esterna, consentaneamente alle strutture ontologiche e dinamiche dello spirito.

La libertà religiosa non emancipa l'uomo dall'obbligo gravissimo, primo e primario, di usarne in piena conformanza alla legge di Dio; non l'emancipa, no, dai suoi doveri di coscienza circa la verità, circa l'unica e vera religione, che é la Chiesa Cattolica.

Non è il diritto di fare quel che si vuole in materia religiosa, di diffondere il falso, ma il diritto puro e semplice di non essere costretti ad agire contro la propria coscienza, né di essere impediti ad agire secondo la propria coscienza, ferma restando, precipua, l'obbligazione di formarsi una coscienza che risulti, insieme, certa e vera, sicché, al tandem, l'« ius ad extra »

(= immunitas a coactione externa) combaci con l'« ius ad intra » (= libertas in veritate).

* * *

La libertà religiosa non indulge quindi né all'indifferentismo, né al laicismo.

Non all'indifferentismo, quasi Dio avalli la gamma pittoresca dei culti, li giustapponga e tutti li autorizzi, indifferente a che lo si adori nella SS. Eucarestia o nel coccodrillo del Nilo, a che si propugni l'unità e indissolubilità del matrimonio o il divorzio. Dio, Verità antonomastica, non soffre la contraddizione e l'assurdo.

Non al laicismo, quasi lo Stato, in chiave neutra ed agnostica, debba ascrivere un egual valore di verità ai contenuti multipli e polimorfi, teorici o pratici, dei vari culti.

Lo Stato astrae dall'« ius ad intra, quoad contentum seu obiectum ». Precluso a qualsiasi indagine nella coscienza dell'uomo, non vaglia le intenzioni, non legifera in proposito. «De internis iudicat nonnisi Deus, scrutans corda et renes » (cfr. S. Tom., Sum, th., I-II, q. 91, a. 4; II-II, q. 104, a. 5). Se poi lo Stato è composto di membri che appartengono a culti diversi, non è in grado di emettere giudizi unanimi sui contenuti della libertà religiosa. Esso dovrà assicurarla, nel suo esercizio, da ogni forma di coazione esterna. A tutti i culti. E basta. Non potrà reprimerla, o ridurla, se non quando è necessario e in quanto è necessario, nei limiti cioè, tassativi ed esaustivi, dell'ordine pubblico obiettivo (1).

La libertà religiosa, come immunità da ogni forma di coazione esterna, « ius ad extra, quoad exercitium tantum », e solo in tal senso, nei debiti limiti, è un diritto naturale che va tradotto in diritto civile dai singoli Stati mediante un riconoscimento e ordinamento giuridico-politico, o regime di libertà religiosa (2).

Di più, reclamano il regime di libertà religiosa le mutate contingenze ed esigenze storiche dell'epoca nostra. Oggi, attesa l'ognor crescente federazione dei popoli, l'ovvia, rapida, ampia e ricca rete degli interscambi e delle comunicazioni, non v'è Stato che non registri un pluralismo di culti, non esiste un'« isola cattolica ». Ora in una società religiosamente pluralista emerge, bene cospicuo richiesto a gran voce dal bene comune, la pace religiosa (3).

Il regime di libertà religiosa non coincide però con l'ideale di un pluralismo di culti.

L'ideale è che gli uomini dovunque credano in Cristo, dovunque abbraccino e professino l'unica e vera religione, « ut

fiat unum ovile et unus Pastor » (Gio. X, 16), ma nell'alveo sacro della libertà, tramite l'adesione consapevole e libera, responsabile, in termini personali di convinzione e decisione, di prosieguo rinnovata, rinsaldata, incrementata (4).

Bene comune e ordine pubblico

L'ordine pubblico obiettivo innerva, su largo raggio, il bene comune temporalistico.

L'accezione del bene comune si acclara e precisa ulteriormente nel Magistero ecclesiastico da Leone XIII a Pio XI, Pio XII, Giovanni XXIII.

Il bene comune temporalistico è la somma di condizioni nelle quali e per le quali i cittadini, da un verso, sono garantiti nei loro diritti di natura, mentre urgono limpidi e paralleli doveri, dall'altro, sono agevolati e promossi nell'espletazione di questi diritti, in vista di un armonico sviluppo della personalità di ciascuno, di continuo, sino ai vertici della perfezione.

Fedele al « principium subsidiarietatis », lo Stato assegna e crisma, col bene comune, la più vasta possibilità di azione consapevole e libera, responsabile, nell'espletazione dei diritti di natura, in favore di ciascun suddito.

Il bene comune è la « ratio essendi et agendi » dello Stato, ragion metafisica, deontologica e teleologica. Laddove lo Stato vi deroghi, servo d'interessi particolaristici, tributario a conventicole e camarille, si esautora di colpo. Lo Stato è per l'uomo, non già l'uomo per lo Stato. L'individuo non è, socialmente e politicamente, un oggetto dello Stato, ma soggetto, fondamento e fine. Il bene comune è in funzione della persona e della personalità, efficace all'uopo se, come e quanto vi collabora di sua iniziativa ciascun suddito (5).

Poiché la vita religiosa dei sudditi, quella autentica, voluta da Dio, e non spuria, ha una incidenza enorme sul bene comune, lo Stato dovrà suffragarla con indubbie garanzie giuridiche, istituendo le condizioni più idonee che favoriscano, contemporaneamente, l'esercizio della libertà religiosa e l'accesso alla verità religiosa.

Porzione egregia del bene comune, l'ordine pubblico obiettivo convoglia e tutela tre beni insigni:

a) i diritti di ciascun suddito, dei vari ceti comunitari, e la loro equilibrata composizione;

b) la pace pubblica, o pacifico consorzio dei cittadini, anche in sede di culti;

c) la moralità pubblica.

Questi tre beni, che riassumono l'ordine pubblico, fissano, tassativi ed esaustivi, i « debiti limiti » per l'espletazione legittima e giusta di qualsiasi diritto, compreso il diritto alla libertà religiosa. Non appena vengano gravemente lesi, autorizzano ed obbligano lo Stato ad espungere i presunti diritti, trattandosi, nel caso, di abuso del proprio diritto e di violazione del diritto altrui.

Radicato nell'ordine morale, in ultima analisi nella giustizia, l'ordine pubblico « obiettivo » non investe se non i rapporti civili tra gli uomini. Non adegua cioè l'ordine morale che regola, in più, i rapporti degli uomini con Dio e con se stessi (6).

Che dire, allora, d'una libertà religiosa in atto, i cui contenuti, teorici e pratici, non ledano l'ordine pubblico « obiettivo » e, nondimeno, dissentano dall'ordine morale sul piano dei rapporti con Dio o con se stessi?

Bisogna dire che una simile libertà, mentre serba intangibile l'« ius ad extra, quoad exercitium tantum », non verifica l'« ius ad intra, quoad contentum seu obiectum ». Al tandem, la si rispetta nel suo esercizio, la si tollera nei suoi contenuti.

Se poi la libertà religiosa in atto eccepisca, subdola, all'ordine pubblico « obiettivo », non conforme quindi a giustizia, o peggio, sia garantita da uno Stato che applichi « soggettivamente » l'ordine pubblico, è chiaro che la si « tollera » in tronco, e nei suoi contenuti e nel suo esercizio.

Così la dottrina del Magistero Ecclesiastico riguardo alla « tolleranza religiosa » (7) si contempera con la dottrina del Vat. II riguardo alla « libertà religiosa ».

Considerazioni sul regime di libertà religiosa

Il regime di libertà religiosa non osta a che lo Stato ascriva una posizione di rilievo ad una determinata religione, laddove i seguaci del culto in causa configurino la stragrande maggioranza dei sudditi, anzi è il bene comune che l'invoca (es., la Chiesa Anglicana, in Inghilterra, e la Chiesa Cattolica, in Italia). Ma, « conditio sine qua non », una tal posizione di rilievo non dovrà compromettere punto la libertà religiosa degli altri culti.

Il regime di libertà religiosa si armonizza con la prassi dei

Concordati, il cui massimo intento è di garantire alla Chiesa Cattolica la libertà che le è dovuta, « iure divino », in quanto società perfetta, spiritualmente e soprannaturalmente. Siffatta libertà « ecclesiastica » non elide, di natura sua, né inficia, la libertà religiosa degli altri culti (8).

Se in passato ci furono Concordati che miravano, anche, all'esclusione legale dei culti non cattolici, ciò spiegasi con le contingenze ed esigenze storiche dell'epoca, giacché non di rado l'unità religiosa si risolveva in unità politica. L'adagio: « cuius regio, eius religio », auspici le istanze del bene comune, domina le vicissitudini di quei tempi.

Il regime di libertà religiosa induce, certo, non pochi né lievi pericoli. Attenua, scuote e disorienta, gravido d'insidie, la fede dei cattolici, il convincimento nell'unica e vera religione. Molte legislazioni, per giunta, sviseranno la libertà religiosa, estranee dall'ordine pubblico « obiettivo », sulle basi di un positivismo giuridico.

Ma non siamo noi a portarne le responsabilità. E' Dio che prova gli uomini nei pericoli, stabilendo la libertà religiosa in termini di diritto naturale.

Il regime di libertà religiosa obbligherà la Chiesa ad una continua, alacre, strenua riconquista delle anime alla fede.

Più che nei presidi ed ausilii dello Stato, l'unica e vera religione dovrà riporre la sua fiducia nelle proprie forze. In dettaglio:

a) Nella congenita, invincibile virtù della verità, nell'evidenza cioè, vuoi intrinseca, immediata o mediata, che sigla l'intuizione e il raziocinio, vuoi estrinseca, derivatamente, che attinge la luce da indiscussi testimoni.

b) Nella presenza di Cristo e nell'assistenza dello Spirito Santo (Mat. XXVIII, 20; Gio. XVI, 13).

c) Nelle operanti certezze dei figli migliori e nell'apostolato dei laici in comunione piena con la Gerarchia.

Avremo allora un improvviso risveglio di fede come risposta consapevole e libera, responsabile, fervida di convinzione, personalissima, alla parola di Dio.

Il regime di libertà religiosa non può non dar adito ad abusi. Individui e ceti comunitari, col pretesto della libertà religiosa, mossi magari da interessi indegni, diffonderanno l'errore.

Ma non v'è diritto che non degeneri in abuso. Il diritto di proprietà, v.g., è carico di abusi. Guai se l'abuso di un diritto ci autorizzasse a sopprimere il diritto! Non rimarrebbe in piedi

nessun diritto. Gli abusi non eliminano il diritto che insorga dalla natura dell'uomo. E la libertà religiosa è un diritto naturale, di tutti gli uomini, singolarmente e collettivamente, individui e ceti comunitari, stante la socialità della natura umana.

Nei limiti, tassativi ed esaustivi, dell'ordine pubblico obiettivo, lo Stato ha il dovere grave di espungere i presunti diritti, gli abusi della libertà religiosa (9).

* * *

La dichiarazione del Vat. II sulla libertà religiosa rifugge dall'opportunismo e dal macchiavellismo. Non obbedisce, no, al criterio pragmatistico: « do ut des », quasi la Chiesa conceda, laddove è in maggioranza, la libertà religiosa agli altri culti, per fruirne, a parità giuridica, laddove è in minoranza.

Negli ultimi due secoli i progressi culturali e sociali hanno acuito il senso della dignità della persona umana, sviscerandone e focalizzandone i diritti, non che il senso di una più vigile, onesta responsabilità, in ossequio alla giustizia. Affulge, oggi, maturo ai fini di un legittimo uso, su larga scala, il diritto naturale e quindi universale, di tutti, alla libertà religiosa (10).

Ciò ha spinto la Chiesa a farsi tutrice, solennemente e autoritativamente, per tutti, dei diritti inerenti alla dignità della persona umana.

Le mutate, inoltre, contingenze ed esigenze storiche dell'epoca nostra, seppur volubili, schiudono, drammatico, il problema del pluralismo dei culti, cui si aggancia il problema della pace religiosa, bene cospicuo richiesto a gran voce dal bene comune.

L'uomo-persona

La libertà religiosa è un diritto naturale. Lo innuisce e sancisce la natura dell'uomo, la sua dignità di persona (11).

La persona è e si afferma nell'atto « umano ».

Erompe « umano » l'atto « proprio » dell'uomo in quanto uomo. Ma a definire l'uomo, a costituirlo e a distinguerlo, è lo spirito. L'atto umano, dunque, è l'atto che discende da una ragione consapevole e da una volontà libera.

D'un tal atto l'uomo ha l'egemonico dominio. Vi avverte, mentre lo esplica, con limpida cognizion di causa e di valori; ne dispone a libito, se e come vuole, con assoluta autonomia di elezione e di operazione.

Ecco l'uomo-persona, « sui compos et sui iuris ». L'atto umano è « suo ». Può farlo o non farlo, farlo in un modo o a un altro modo, farlo bene o farlo male. Lo infeuda dall'esordio all'epilogo, arbitro di arrestarne o dirottarne il corso, non appena lo voglia.

Ma, poiché è « suo », l'atto umano è imputabile all'uomo e l'uomo, soggetto alle leggi morali, n'è responsabile, dinanzi a Dio e dinanzi agli uomini.

Gli atti umani non estuano separatamente. Si subordinano e si coordinano. Recano il bagaglio di una vita vissuta. Non v'è atto umano che non muova da atti previ e che non ispiri gli atti futuri.

L'atto umano compendia la persona. E' la persona in atto, la persona nell'affermazione creatrice della personalità.

Attraverso un atto « umano », consapevole e libero, responsabile, integro, la persona denunzia il suo livello di maturità o immaturità di vita, la misura del suo valore o non valore di « uomo ».

Di rincalzo, il valore o il non valore di ciascun atto umano innerva la persona, arricchendola di prosieguo o impoverendola (12).

* * *

Facoltà cieca, la volontà dell'uomo non si dispiega da sola. Postula la conoscenza e l'avvertenza intellettiva. Ma, autonoma, elettivamente ed operativamente, imbriglia la deliberazione, non di rado la coarta, la unilateralizza e la puntualizza. « Nil volitum quin praecognitum ».

Appetito razionale, la volontà gravita sul bene appreso ed inteso come bene, in chiave di mezzo o di fine. Sceglie quindi, dotata di libertà, immune da ogni forma di coazione esterna ed interna, con autodeterminazione razionale, fissando l'ultimo giudizio pratico.

La libertà è dote della volontà, l'acme e il fastigio dell'uomo. Tributaria alla ragione, il cui oggetto è il vero, la volontà non tende, di natura sua, se non al bene razionale, al bene vero. « Bonum et verum convertuntur ». La verità, insomma, è la condizione, il contenuto, la salvaguardia e l'anima della libertà. « Libertas in veritate, seu autodeterminatio rationalis, idest libertas moralis ».

Poter scegliere il male, lo pseudo-bene, è una libertà degenere, la triste e trista possibilità d'agire irrazionalmente, innaturalmente dunque e immoralmente. Lungi dal perfezionarci,

una tal libertà ci degrada ed umilia. La verità ci fa liberi, il male schiavi. In Cielo Dio, i Santi e gli Angeli non godono della « libertas contrarietatis » (13).

La verità e la coscienza

L'uomo ha l'obbligo gravissimo, primo e precipuo, di cercare la verità, nonché di usare dei mezzi idonei allo scopo, ma in modo consapevole e libero, responsabile, autonomo nell'autocontrollo e nell'autodominio, in termini personali di convinzione e decisione, al di fuori d'ogni forma di coazione esterna ed interna, sui binari cioè imposti dalla sua natura di « uomo », secondo le strutture ontologiche e dinamiche dello spirito.

Il carattere poi di « socievolezza », insito nella natura di « uomo », esige che si impieghino questi mezzi « socialmente », tramite il dialogo, la comunicazione e la discussione delle idee, il magistero istituzionalizzato.

Allo stesso modo, reperita la verità, l'uomo ha l'obbligo gravissimo di aderirvi con tutta la vita, al di fuori sempre, comunque e dovunque, da ogni forma di coazione.

Siffatti doveri, i più alti ed urgenti, avallano altrettanti diritti, sacri e intangibili, maiestatici (14).

La verità, specie quella religiosa ed etica, si identifica con la legge naturale, che è la partecipazione nel tempo e nelle cose create della legge eterna di Dio.

Ora, e qui sta il fulcro del diritto alla libertà religiosa, l'uomo non conosce la legge naturale se non mediante la sua coscienza.

La coscienza « certa » sulla bontà o malizia dell'azione « hic et nunc » da porsi, è norma prossima ed efficace, unica, di moralizzazione e finalizzazione dei nostri atti:

a) « per se », quand'è vera. Nel caso, offrendoci obiettivi, cristallini, i contenuti della legge, è la medesima legge di Dio acclarata e applicata all'azione.

b) « per accidens », quand'è invincibilmente e incolpevolmente erronea. Nel caso, seppur dissentanea dalla legge, insta obbligatoria come se la inverasse, indubbia, né può, almeno « hic et nunc », venir rimossa. Forte degli assiomi « ad impossibilia nemo tenetur » e « nil volitum nisi praecognitum », crisma la bontà formale, o intenzionale, dell'azione, la sola bontà valida in ordine al merito. A renderla obbligatoria non è la

pseudo-legge, ch'essa esprime di volta in volta, ma la legge eterna di Dio, giacché Dio vuole si osservino le sue leggi nei limiti precisi, indiscussi e inconcussi, categorici, in cui appaiono a noi, promulgandole appunto attraverso la coscienza, organo che rimane esposto all'errore.

Norma prossima ed efficace, unica, di moralizzazione e finalizzazione dei nostri atti, la coscienza « certa », comandi o vieti l'azione, urge sotto pena di peccato. Non demorde mai. Il peccato assume la gravità e la qualità definite dalla coscienza « certa », anche se erronea, precettiva o proibitiva.

Fermo restando l'obbligo, in ciascun uomo, primo e precipuo, gravissimo, in rapporto alla verità, così da far coincidere la bontà formale, o intenzionale, dell'azione con la bontà materiale, nell'ambito di una coscienza insieme certa e vera, Dio giudicherà i nostri atti rispondentemente alla coscienza di ciascuno (15).

Donde segue, fondato sulla natura dell'uomo, innuito e sancito dalla dignità della persona umana, « ius ad extra, quoad exercitium tantum, uti immunitas a coercitione qualibet », il diritto di tutti gli uomini alla libertà religiosa: diritto di non essere costretti ad agire contro la propria coscienza, né di essere impediti, salvo l'ordine pubblico obiettivo, ad agire secondo la propria coscienza (16).

La coscienza non soggiace se non a Dio. Elude indagini, vagli, giudizi e condanne. Trascende qualsiasi autorità terrena. « De internis iudicat nonnisi Deus, scrutans corda ed renes ».

* * *

Differentemente incide l'« ius ad intra, quoad contentum seu obiectum », diritto pieno ed assoluto dell'uomo, che suppone giocoforza la verità nei suoi contenuti teorici e pratici.

Nascono i diritti « ad intra » dal fondamentale « dovere » dell'uomo di tendere al suo Fine ultimo, Dio, la Perfezione e la Beatitudine dello spirito.

Ma, per attingere il suo Fine ultimo, dovendo perfezionarsi di continuo, l'uomo ha « bisogno » di mezzi idonei, necessari, conseguenti e corrispondenti alla sua natura di uomo. « Agere sequitur esse ».

La natura dell'uomo è una natura razionale, consapevole e libera, responsabile. Sicché occorre che i mezzi, necessari al fine ultimo, da un verso siano conformi a ragione, e quindi alla verità, dall'altro siano usati liberamente nella verità.

E' appunto il « bisogno » di tali mezzi necessari al Fine

ultimo, atteso il fondamentale « dovere » che ha l'uomo di tendere al suo Fine ultimo, a dargli il « diritto » su tali mezzi (17).

L'« ius ad intra » è sempre « ius ad extra ».

L'« ius ad extra », invece, non è sempre « ius ad intra ».

Innumeri culti, non cattolici e non cristiani, ricordiamolo, implicano molti valori, teorici e pratici, conformi a ragione, e quindi alla verità, alle leggi morali naturali. Pertanto, in proposito, la loro libertà religiosa coinvolge, ad un tempo, l'« ius ad extra » e l'« ius ad intra ».

La libertà di coscienza

Gli uomini rivendicano oggi, su largo raggio, una iperbolica, gratuita ed iniqua libertà di coscienza, quasi la coscienza liberasse dalle leggi morali, naturali e soprannaturali, laddove la coscienza, in antitesi, urge obbligatoria, specchio ed interprete delle leggi.

Troppe legislazioni li assecondano. Suffragano la coscienza lassa, vincibilmente e colpevolmente erronea, dei sudditi. Legalizzano il malthusianismo, gli aborti, la prostituzione, il divorzio, ideologie atee e materialiste, stampe pornografiche, spettacoli turpi, ecc. Favoreggiano la mala fede, non tutelano i galantuomini dai ribaldi, ripiegano liberticide.

Libertà di coscienza, d'accordo. Però nell'alveo puro e semplice di una coscienza « certa » che, vera od erronea, mira comunque al bene.

La « buona fede », giova rilevarlo, non varca determinati confini. Sappiamo di leggi morali naturali, generiche e specifiche, che, precluse all'ignoranza invincibile e incolpevole, non ammettono appelli alla propria coscienza da parte dei trasgressori.

Delimitano, queste leggi, la libertà di coscienza. Condizionano le legislazioni. Vincolata da esse, l'autorità pubblica non potrà non reprimere e non redimere la coscienza lassa dei sudditi licenziosi, così da proteggere, in nome del bene comune, la società civile dai sinistri effetti di un errore in flagrante mala fede (18).

* * *

La dichiarazione del Vat. II sulla libertà religiosa afferma al n. 2, in fondo: « Quamobrem ius ad hanc immunitatem perseverat etiam in iis qui obligationi quaerendi veritatem eique

adhaerendi non satisfaciunt; eiusque exercitium impediri nequit dummodo iustus ordo publicus servetur ».

E non stupisce. « De internis iudicat nonnisi Deus, scrutans corda et renes ». La coscienza soggiace esclusivamente a Dio. Elude le indagini, i vagli, i giudizi e le condanne degli altri uomini. Trascende l'autorità pubblica.

La libertà religiosa, poi, non è se non un « ius ad extra, quoad exercitium tantum, uti immunitas a coercitione qualibet ». Nel caso previsto sopra non esce dai limiti, tassativi ed esaustivi, dell'ordine pubblico obiettivo. Conserva quindi, indenne, il suo diritto di esercizio.

Ma, a scanso di equivoci, solerte e guardinga, la Dichiarazione aggiunge al n. 4: « In fide autem disseminanda et in usibus inducendis abstinendum semper est ab omni actionis genere, quod coercitionem vel suasionem inhonestam aut minus rectam sapere videatur, praesertim quando de rudioribus vel de egenis agitur. Talis modus agendi ut abusus iuris proprii et laesio iuris aliorum considerari debet ».

Non si disattenda, in merito, che nei limiti dell'ordine pubblico « obiettivo » rientra la « moralità pubblica », da esplicarsi ed applicarsi « obiettivamente ». Un tal limite non deflette. Sbarra il passo all'esercizio della coscienza « lassa » e della « mala fede » (19).

La giustizia

Regolati dalla legge morale naturale, i rapporti degli uomini in seno alla società civile, sia tra loro, sia coi ceti comunitari, sia con l'autorità costituita, configurano l'« ius naturale ». Anche lo Stato, attraverso l'« ius positivum », regola questi rapporti. Ma l'« ius positivum » non può non dipendere dall'« ius naturale », inserendovisi e convalidandovisi. « Ius est obiectum iustitiae » (S. Tom., Summ. th. II-II, q. 57, a. 1). La giustizia presiede cioè a questi rapporti, vi rifrange la legge morale naturale ed elabora, conseguentemente, il diritto.

L'« ius positivum » si discrimina dall'« ius naturale » perché, in questi rapporti, non riguarda se non gli atti esterni, prescindendo dalle intenzioni, e perché ha il carattere della coattività. Ma emerge valido soltanto se interpreta di volta in volta l'« ius naturale » e promuove, in funzione di ciascun suddito, il bene comune.

Anteriormente e indipendentemente dall'« ius positivum », in base all'« ius naturale », ogni uomo è persona, « sui compos

et sui iuris ». I singoli sudditi devono poter raggiungere il fine ultimo e disporre dei mezzi idonei, né mai possono assolvere il ruolo di strumento ai fini d'un terzo.

L'« ius naturale » è una parte della legge morale naturale.

La legge morale naturale ha per oggetto il « bene ». Abbraccia tutti gli atti dell'uomo.

L'« ius naturale » circoscrive il bene. Ha per oggetto il « giusto ». Abbraccia i soli atti che concernono i rapporti tra individuo e individuo in seno alla società civile e, su scala più ampia, i rapporti tra comunità e individuo, i rapporti tra comunità e comunità.

Ora, essendo l'« ius naturale » una parte della legge morale naturale, è ovvio che l'intero bene graviti sopra il « giusto ».

Così, pur destinati al bene comune, l'« ius naturale » e lo « ius positivum » tendono mediatamente e, sin dove è possibile, illimitatamente, all'intero bene dei singoli, li agevolano in ogni atto nel raggiungere il fine ultimo.

La giustizia — « perpetua et constans voluntas ius suum unicuique tribuendi » — allarga dunque il respiro.

Considera il prossimo come « persona », come un compagno di viaggio che, a parità di diritti e di doveri, percorre la medesima strada e persegue la medesima meta.

Esplica ed applica l'« ius suum unicuique tribuendum » in relazione alle superne istanze del fine ultimo, dilatando il « dovuto » al di là dei termini algebrici stabiliti dall'« ius positivum ». Infeuda l'equità e la carità (20).

Diagnosi storica

Prima di Leone XIII i documenti del Magistero Pontificio insistevano piuttosto sull'obbligo gravissimo di inquisire la verità, di accettare quindi e professare l'unica e vera religione che è la Chiesa Cattolica, di cui rivendicavano i diritti di società perfetta, « iure divino », spiritualmente e soprannaturalmente, nei confronti dello Stato.

Con ciò non disattesero i diritti della persona umana. Benedetto XIV, v.g., nella Istruz. « Eo quamvis tempore » del 4 marzo 1745, biasima la legge ecclesiastica antica, mitigata in seguito da Celestino III e poi abrogata dal Concilio di Trento, che obbligava quanti fossero addivenuti « coacte » agli Ordini sacri o alla vita religiosa, a soggiacere ai relativi doveri: legge — af-

ferma il Papa — « lesiva dei diritti della persona umana e del libero arbitrio ».

Dopo Leone XIII i documenti del Magistero Pontificio insistono prevalentemente sui diritti della persona umana. Si evolve la storia. I progressi culturali e sociali acuiscono negli uomini il senso della dignità di persona e dei suoi inalienabili diritti, nonché il senso d'una più conscia, onesta e matura responsabilità, in ossequio alla giustizia, nell'uso dei propri diritti. Dilaga inoltre il totalitarismo di Stato (21).

Continua, superfluo a dirsi, integerrima nel suo valore e nelle sue sanzioni, la dottrina previa, non di rado peraltro ribadita in forma esplicita.

La Dichiarazione del Vat. II sulla libertà religiosa connubia, per sommi capi, in una sintesi sufficientemente lucida, la duplice dottrina. Ma, e lo rimarchiamo, non si occupa « ex professo » se non del diritto naturale, e cioè universale, alla libertà religiosa. Non investe, di conseguenza, la tematica multipla e polimorfa dei rapporti specifici tra Chiesa e Stato, come sfiora appena, nel n. 13, i diritti che, « iure divino », spettano alla Chiesa Cattolica. A questo riguardo calza sempre, integerrima nel suo valore e nelle sue sanzioni, unanime, immutabile, la dottrina previa del Magistero Pontificio.

* * *

Nel secolo XIX, suppedaneo all'Enciclopedismo francese, all'Illuminismo e al Liberalismo, si diffonde nei popoli il Laicismo. Sigla l'autonomia e la supremazia della ragione. La assolutizza. La ragione è legge a se stessa. Non dipende da nulla e da nessuno, neppure da Dio. Scaturigine primigenia, arbitra del bene e del male. Non contano, né possono esistere, diritti « obiettivi » della verità.

Di qui una libertà religiosa che era relativismo, agnosticismo, indifferentismo in materia religiosa: l'uomo è libero di scegliere la religione che preferisce o di non averne alcuna.

Una libertà religiosa, di vita e di propaganda, da ascriversi indifferentemente a tutti i culti, astraendo dai loro contenuti teorici e pratici, in forza del criterio democratico dell'uguaglianza giuridica.

La Chiesa vide e denunziò nel Laicismo l'antitesi alla dignità della persona umana. Gregorio XVI, Pio IX col Sillabo, il Conc. Vat. I e Leone XIII lo condannarono più volte.

L'uomo è creatura e figlio di Dio, immagine del Padre. Ecco la dignità della persona umana. L'uomo può, attraverso la ra-

gione, e deve conoscere il Dio vivo, eterno ed infinito, Lui solo, pienezza di essere, Creatore e Signore del cosmo, Redentore dell'umanità peccatrice, Legislatore e Remuneratore, Trascendente, così da adorarlo, ringraziarlo, propiziarlo, impetrarlo, obbedirlo, amarlo. Può e deve conoscere, abbracciandola e professandola, l'unica e vera Religione, che è la Chiesa Cattolica (22).

* * *

Il Laicismo si radicava nel Liberalismo religioso.

Fulcro del Liberalismo religioso fu il canone protestantico del « libero pensiero e del libero esame », il rifiuto cioè di un Magistero della Chiesa, custode e infallibile maestro della Rivelazione divina, che imponga in termini obbligatori di legge, a tutti i fedeli, le verità salvifiche, formalmente rivelate o ad esse indissolubilmente congiunte.

Secondo il Liberalismo religioso l'infallibilità non inside se non nella Bibbia. I credenti l'attingeranno mediante l'illuminazione mistica dello Spirito Santo.

Ma il canone protestantico del « libero pensiero e del libero esame » avallava il principio che la ragione è legge a se medesima, genesi e norma di qualsiasi verità. Svalutava la Grazia di fronte alla natura, la Rivelazione divina di fronte alla filosofia.

Un tal principio influì su largo raggio nelle scuole teologiche dei Protestanti del sec. XVIII, in modo da favorire gli eccessi della critica biblica, specie in Germania, e da svilire i valori soprannaturali, specie in Inghilterra.

Contro un tal principio reagì il « movimento di Oxford », guidato dal Newman, che lo combatté prima da anglicano e poi da cattolico.

Il liberalismo religioso inaugura l'individualismo o soggettivismo, una libertà religiosa che era relativismo, agnosticismo e indifferentismo in materia di culti: l'uomo è libero di scegliere la religione che preferisce o di non averne alcuna. Inaugura il laicismo.

Se la ragione è legge a se medesima, se non dipende da nulla e da nessuno, neppure da Dio, non contano, né possono esistere, i diritti « obiettivi » della verità (la « Critica della ragion pratica » di Kant divulga la moralità « formale ed autonoma », tiranneggia maliarda gli indirizzi filosofici).

La religione è una realtà « soggettiva » in quanto Dio, nei suoi rapporti con gli uomini, si adatta giocoforza alle condizioni e disposizioni psicologiche dei singoli, sicché ciascun uomo

si fa una religione « sua », inconfondibilmente, inimitabilmente, incomunicabilmente.

Tutti i culti si equivalgono, non importa se contradditori nei loro contenuti teorici e pratici. Reclamano, tutti, l'eguaglianza giuridica-politica.

La filosofia d'un'epoca non specula iperuranica o stratosferica. Filtra per l'asse ereditario dei popoli, impregna la vita e la storia, domina la civiltà e la cultura.

Donde l'avversione acre, drastica e feroce della civiltà e cultura moderna ai dogmi della Immacolata Concezione, dell'infallibilità pontificia e dell'Assunta imposti ai credenti dal Magistero Ecclesiastico.

Hermes, Guenther e Frohshammer aprirono la strada al liberalismo religioso.

Divisa la Bibbia dal Magistero Ecclesiastico e dalla Tradizione, la filosofia dalla Rivelazione divina, la ragione dalla Fede, il naturale dal Soprannaturale, il liberalismo stabilì i nuovi metodi dell'indagine teologica, così da concluderla nell'esegesi letteralistica e razionalistica della Parola di Dio.

Più volte la Chiesa condannò il liberalismo religioso, chiarendo però, di volta in volta, la libertà legittima, irrefragabile, che spetta alla ragione e alla filosofia nei limiti delle competenze proprie, illustrando insieme i loro rapporti con la Rivelazione divina, con la Tradizione, la teologia e il Magistero Ecclesiastico.

La Chiesa, in dettaglio, mise a fuoco tre punti fermi:

a) compete esclusivamente alla ragione e alla filosofia dimostrare i « motivi di credibilità » della Fede, e cioè del fatto della Rivelazione divina;

b) questa dimostrazione ha un valore intrinseco, apodittico;

c) non appena risultino dimostrati i motivi di credibilità della Fede, affulge subito, ed urge in coscienza, la ragionevolezza di assentire vuoi all'autorità di Dio Rivelante, che non può né ingannarsi né ingannarci, vuoi all'autorità della Chiesa, che per volere di Cristo è la custode e l'infallibile interprete della Rivelazione divina (23).

E' una tal ragionevolezza a porre un limite alla libertà della ragione e del pensiero filosofico.

* * *

Nel secolo XIX, parallelo e mancipio al Laicismo, esplode il totalitarismo di Stato, lo Stato Etico, onnipotente e onnipre-

sente, fonte unica dei diritti e dei doveri, sia per gli individui che per i vari ceti comunitari, dovunque, anche in materia religiosa.

Non più diritti naturali e soprannaturali, sacri, intangibili e imprescrittibili, ma diritti « positivi », che non scaturiscono se non dallo Stato, alla mercé del suo capriccio, aleatori, fluidi.

Non di rado il regime di libertà religiosa circoscriveva la Chiesa nell'ordine temporalistico, giustapponendola a qualsiasi società privata.

La Chiesa condannò, col Laicismo, il totalitarismo di Stato (24).

Nel secolo XX il totalitarismo di Stato attinge l'acme.

Di pari passo il Magistero Pontificio, nonché i diritti soprannaturali della Chiesa, propugna più apertamente i diritti naturali dell'uomo, la dignità della persona umana. Approfondisce e definisce il « bene comune ».

L'uomo non è oggetto della vita sociale, economica e politica, ma ne è il soggetto, il fondamento e il fine.

« Ratio essendi et agendi » dello Stato, il bene comune funge al servizio dell'uomo, della persona e della personalità dei singoli cittadini (25).

La Chiesa società perfetta

Il diritto della Chiesa alla libertà religiosa non è solo naturale, ma anche soprannaturale. Un diritto pieno, assoluto: « sive quoad exercitium, seu ed extra, sive quoad contentum, seu ad intra ». Il diritto maiestatico dell'unica e vera religione, il diritto di Dio stesso, in quanto la Chiesa è il Corpo Mistico di Cristo, società perfetta, spiritualmente e soprannaturalmente, per istituzione del Verbo di Dio Umanatosi, munita quindi, nei riguardi dei fedeli, di autorità pubblica da assolvere in chiave legifera, giudiziaria, esecutiva, amministrativa e coercitiva, in vista della gloria di Dio e della salvezza delle anime, sul piano d'un bene comune spiritualistico.

Tesa ad un fine completo nel suo genere, un fine che soddisfa e adegua ogni istanza degli uomini in quell'ordine di valori, la Chiesa dispone dei mezzi necessari od utili all'uopo, se non « actualiter », almeno « virtualiter », poiché ha il diritto di esigerli da terzi, non escluso lo Stato (26).

Il diritto soprannaturale, divino, della Chiesa alla libertà religiosa, « ius simul ad extra et ad intra », diritto ad una libertà religiosa rispondente alle sue strutture di « società perfetta » fondata da Cristo, supera il diritto naturale degli altri

culti, « ius ad extra, quoad exercitium, uti immunitas a coercitione qualibet, et quidem debitis servatis limitibus ». Lo supera a mille doppi, ma non lo elide, né l'adombra.

E lo Stato?

Il dovere che ha lo Stato, essenzialissimo, di proteggere il diritto, non può non indurlo ad inquisire da che parte sta il diritto.

Ora il diritto si radica nella verità e sempre l'accompagna. L'errore, per contro, è privo di diritto.

Lo Stato, al tandem, dovrà proteggere l'unica e vera religione, peculiarmente lo Stato cattolico. Siffatta protezione non è un privilegio, ma rigido obbligo di giustizia.

Il bene comune, inoltre, postula siffatta protezione, o posizione di rilievo, se i cattolici rappresentano la maggioranza dei sudditi. Insta, cioè, a che lo Stato gradui e commisuri gli appoggi al numero dei sudditi, secondo la maggior o minor entità del loro concorso al bene comune.

Lo Stato ha il dovere di rendere il culto pubblico all'unico e vero Dio nei modi da Lui stabiliti.

La tutela e parità giuridica di tutti i culti, o regime di libertà religiosa, nei limiti tassativi dell'ordine pubblico obiettivo, non implica per sé un giudizio di valutazione sui contenuti, teorici e pratici, dei singoli culti. Non garantisce se non l'« ius ad extra, quoad exercitium tantum, uti immunitas a coercitione qualibet », in egual misura, a tutti i culti. E' dunque lecita. Né respinge, no!, il regime tipico di libertà religiosa richiesto dalla Chiesa. Entrambi possono e debbono coesistere sintoni.

Tra l'ordine temporalistico dello Stato e l'ordine spiritualistico della Chiesa non v'è divisione netta, assoluta, quasi i due ordini costituiscano due linee parallele che non si incontrano mai.

L'economia della Redenzione, in cui vivono gli uomini e quindi lo Stato dopo Cristo, è un'economia di valori soprannaturali, di Fede e di Grazia.

Di conseguenza, in senso cattolico, la politica non può fondarsi su principi meramente umani, siccome esige l'umanesimo integrale. Deve attingere altresì, ispirandovisi, ai principi cristiani, specie se la maggioranza dei sudditi è cattolica. In caso diverso tradirebbe i diritti dei cittadini che sono, ad un tempo, uomini e figli di Dio; defalcherebbe, su larga scala, il bene comune (27).

* * *

La formula di Cavour « libera Chiesa in libero Stato » suggellò appunto, nel sec. XIX, la separazione della Chiesa dallo

Stato: i due poteri non dovevano interferire l'uno nell'altro, attesi i loro ordini distinti di competenze, irriducibili, l'ordine temporalistico e l'ordine spiritualistico.

La formula di Cavour, in concreto, lasciava allo Stato l'arbitrio di legiferare, prescindendo dai valori religiosi ed etici tutelati dalla Chiesa con la sua triplice potestà di magistero, ministero e giurisdizione, ignorando cioè le istanze della coscienza cattolica.

Il che apparve subito nella legge del matrimonio civile e, se non si fosse prevista la violenta reazione dei cattolici, si sarebbe giunti rapidamente al divorzio.

Crebbero così gli urti tra la Chiesa e lo Stato, in quanto le medesime persone erano, ad un tempo, sudditi dell'una e dell'altro.

Non v'è dubbio, il liberalismo del secolo scorso vide, nella formula di Cavour, la motivazione ovvia per giustapporre la Chiesa sul piano giuridico d'una qualsiasi società privata esistente nei confini dello Stato.

La formula di Cavour « libera Chiesa in libero Stato » è, almeno, equivoca, poiché circoscrive e chiude la Chiesa « dentro » lo Stato, laddove la Chiesa, per la sua costituzione e missione divina, è al di fuori e al di sopra di tutti gli Stati.

La formula di Cavour non è accreditabile se non in questi termini precisi: ciascuno dei due poteri, seppur autonomo nel raggio delle proprie competenze specifiche, deve aver la preoccupazione costante che le sue leggi non vengano in contrasto o dissidio con quelle dell'altro.

In tal caso, si badi, non c'è più separazione tra Chiesa e Stato, ma tacita, armonica e feconda intesa.

* * *

Il Decr. « Apostolicam actuositatem » inquadra cristianamente l'ordine temporalistico.

Leggiamo al cap. II, n. 5: « Opus redemptionis Christi, dum homines salvandos de se spectat, totius quoque ordinis temporalis instaurationem complectitur. Unde Ecclesiae missio non solum est nuntium Christi et gratiam eius hominibus afferendi, sed et spiritu evangelico rerum temporalium ordinem perfundendi et perficiendi... Ordo spiritualis et ordo temporalis, etsi distinguuntur, in unico consilio Dei ita sunt connexi ut ipse Deus intendat, in Christo, totum mundum reassumere in novam creaturam, inchoative his in terris, plene in ultimo die. In utroque ordine laicus, qui est simul fidelis et civis, una conscientia christiana continenter duci debet ».

E al n. 7: « Tandem placuit Deo omnia, tam naturalia quam supernaturalia, in Christo Iesu in unum colligere ut sit in omnibus Ipse primatum tenens (Col. I, 18). Haec tamen destinatio non modo non privat ordinem temporalem sua autonomia, suis propriis finibus, legibus, subsidiis, momento pro hominis bono, sed potius perficit in sua vi et praestantia propria simulque adaequat integrae vocationi hominis super terram »... « Ita instaurandus est ordo temporalis ut, propriis eiusdem legibus integre servatis, ulterioribus vitae christianae principiis conformis reddatur ».

I diritti di Dio

Il diritto soprannaturale della Chiesa alla libertà religiosa è un diritto pieno ed assoluto, il diritto maiestatico dell'unica e vera religione, il diritto di Dio stesso.

La Bibbia ci illumina in merito.

Dio, nel V.T., comanda al popolo d'Israele la repressione dei falsi profeti e degli idolatri, comminando sui trasgressori le massime penalità (cfr. Deuter. XIII, 1-18; XVII, 2-7).

I Giudici, i Re ed i Profeti eseguono puntualmente la legge di Dio (cfr. Gios. XXIII, 6-8; XXIV, 14-15; Giud. VI, 25-26; III Re XVIII, 40; IV Re X, 18-31; XXIII, 5-24; II Paralip. XV, 13; XVII, 7ss., XIX, 3; XXIII, 16-17; XXX ,14; XXXIV, 33; II Esd. IX 38; XIII, 16-18; I Macc. II, 24; IX, 73; Daniele XIV, 21).

Nel N.T. Dio raddolcisce notevolmente il suo diritto. « Apparuit benignitas et humanitas Salvatoris nostri Dei ». Cristo è l'esempio d'una nuova linea di condotta: « mitis et humilis corde » (Tit. III, 5; Mtt. XI, 29).

Il regno di Gesù non si affida alla spada (Mtt. XXVI, 51-53; Gio XVII, 36; Mtt. IV, 8-10; Gio. VI, 15), ma alla forza della verità e dell'amore (Gio. XVIII, 37; I Tim. II, 4; Mc. X, 45; Gio. XII, 32). Fa appello alla libertà e responsabilità degli uomini (Mtt. XI, 28-30; Gio. VI, 67-68; Mtt. IX, 28-29; Mc. IX, 23-24; Mc. XVI, 16). Non rompe le canne fesse e i lucignoli fumiganti (Mtt. XII, 20). La zizzania e il buon grano dovranno crescere sino alla mietitura (Mtt. XIII, 30ss.).

Cristo, nondimeno, continua ad urgere i diritti di Dio. A volte con estrema energia.

E' drastico contro gli Scribi e i Farisei, « ipocriti », « sepolcri imbiancati », « serpenti e razza di vipere » (Mtt. XXIII, 1-35).

E' drastico contro l'incredulità dei giudei, « generazione mal-

vagia e adultera », (Mtt. XII, 39), che perderà il Regno di Dio e sarà distrutta (Mtt. XXI, 43-44; VIII, 11-12; XXIV, 1-2, 34; Lc. XIII, 34).

Scaccia con la frusta dal Tempio i venditori e i banchieri, ne rovescia i banchi, sovverte l'ordine pubblico (Gio. II, 15).

* * *

Sull'esempio di Cristo, gli Apostoli avviano gli uomini alla Fede, non fiduciosi se non nella forza della verità e dell'amore, nell'invincibile virtù del Verbo di Dio, alieni da ogni coercizione, dalle armi carnali e da artifizi indegni del Vangelo (I Cor. II, 3-5; I Tess. II, 3-5; I Tim. II, 4; Att. IV, 31; Efes. VI, 19-20; Rom. I, 16; II Cor. X, 4; I Tess. V, 8-9; Efes. VI, 11-17).

Asseverano che « ciascun di noi dovrà rispondere a Dio delle proprie azioni », esclusivamente in base ai dettami della sua coscienza (Rom. XIV, 12, 1-23; I Cor. VIII, 9-13; X, 23-33).

Nondimeno, al pari di Cristo, urgono anch'essi i diritti di Dio. Non di rado con estrema energia.

Pietro recrimina il peccato di Anania e Saffira, annunziandone la morte. Staglia la Maestà di Dio e dà le vertigini: « Timor magnus factus est in universa Ecclesia et in omnes qui audierunt » (Att. V, 1-11).

Riferendosi ai falsi profeti, Pietro ricorda i castighi di Dio che colpirono gli Angeli, scatenarono il diluvio, incenerirono Sodoma e Gomorra. Fulmina quindi sui falsi profeti la maledizione di Dio, li carica dei più atroci improperi, ne smaschera le vie inique e minaccia i loro accoliti (II Pt. II, 1-23).

Stefano, dinanzi al Sinedrio, rifà la storia di Israele e conclude così: « Dura cervice, et incircumcisis cordibus, et auribus, vos semper Spiritui Sancto resistitis, sicut patres vestri, ita e vos. Quem Prophetarum non sunt persecuti patres vestri? Et occiderunt eos, qui praenunciabant de adventu Iusti, cuius vos nunc proditores et homicidae fuistis » (Att. VII, 51-52).

Paolo invoca l'ira di Dio sul mago Elima, che tentava di distogliere il proconsole Sergio Paolo dalla Fede: « O plene omni dolo, et omni fallacia, fili diaboli, inimice omnis iustitiae, non desinis subvertere vias Domini rectas. Et nunc ecce manus Domini super te, et eris caecus, non videns solem usque at tempus » (Att. XIII, 8-11).

Scomunica l'incestuoso di Corinto (I Cor. V, 2-5) e scrive nella II lett. ai Corinti: « Non enim possumus aliquid adversus veritatem, sed pro veritate... Ideo haec absens scribo, ut non praesens durius agam secundum potestatem, quam Dominus dedit

mihi in aedificationem, et non in destructionem » (XIII, 8, 10; cfr. ib. 2).

Scomunica Alessandro e Imeneo (I Tim. I, 20), nonché i giudaizzanti: « Utinam et abscindantur qui et vos conturbant » (Gal. V, 12). Impone a Timoteo di esercitare questo potere: Peccantes coram omnibus argue, ut et ceteri timorem habeant » (I Tim. V, 20). Ricorre sovente alla scomunica: « Si quis non obedit verbo nostro per epistolam, hunc notate, et ne commisceamini cum illo » (II Tess. III, 14; cfr. I Cor. V, 9-13).

Si dispiegano i diritti della Chiesa, Corpo Mistico del Cristo, società perfetta spiritualmente e soprannaturalmente, munita, nei riguardi dei fedeli, di autorità pubblica, o giurisdizione, da assolvere in chiave coercitiva, se è necessario, in vista della Maestà di Dio e della salvezza delle anime.

Gli apostoli Giovanni e Giuda battono la prassi degli altri: « Si quis venit ad vos et hanc doctrinam non affert, nolite recipere eum in domum, nec Ave ei dixeritis. Qui enim dicit illi Ave, communicat operibus eius malignis » (II Gio. 10-11; cfr. Apoc. II, 14-16, 20-23; Giud. 12-13).

Rimarchiamo, a titolo chiarificatorio, che la scomunica non violenta la libertà umana, poiché non è se non la ratifica ufficiale e penale di un distacco dalla Chiesa compiuto volontariamente dagli interessati.

L'autorità pubblica della Chiesa è una verità « de fide divina catholica credenda ».

La « Magna Charta » dell'ONU

Il diritto alla libertà religiosa fu sancito, il 10 dic. 1948, nella « Magna Charta » dei diritti fondamentali dell'uomo all'ONU.

L'art. 18 dice: « Ogni individuo ha diritto alla libertà di pensiero, di coscienza e di religione: tale diritto implica la libertà di cambiare religione o credo, la libertà di manifestare, isolatamente o in comune, sia in pubblico che in privato, la propria religione o il proprio credo nell'insegnamento, nelle pratiche, nel culto e nell'osservanza dei riti ».

L'art. 29 fissa i limiti della libertà religiosa: « Nell'esercizio dei suoi diritti e nella gioia della sua libertà, ciascuno è sottomesso soltanto nei limiti stabiliti dalla legge esclusivamente in vista di garantire il riconoscimento e il rispetto dei diritti e delle libertà altrui, e affine di soddisfare alle giuste esigenze della morale, dell'ordine pubblico e del benessere generale in una società democratica ».

La Dichiarazione dell'ONU ebbe il voto favorevole di 48 Stati. Ci furono otto astensioni: la Russia con i suoi satelliti, la Jugoslavia, l'Arabia Saudita e il Sud Africa.

Carlo Malik che, in veste di delegato del Libano, partecipò alla stesura della Dichiarazione, la commentò a grandi linee nella « Ecumenical Review », Summer, 1949, pp. 404 ss., focalizzando tre punti:

a) la Dichiarazione coinvolge essenzialmente la legge naturale;

b) il diritto alla libertà in parola non è il diritto all'errore, ma il diritto ad una scelta libera, al di fuori di qualunque costrizione esterna;

c) il diritto di cambiare religione o credo, lungi dall'esprimere l'indifferentismo dei redattori, reca l'auspicio d'un progresso verso la verità.

« Certo — soggiunge il Malik — se un Platone, o un S. Tommaso, o un Leibniz avessero stesa la nostra Dichiarazione, essa risulterebbe molto più armonica sul piano logico ed estetico, adeguata, ma non registrerebbe la efficacia e la risonanza che ha avuto in tutto il mondo il nostro testo ».

Il 4 nov. 1950 i membri del Consiglio di Europa firmarono, a Roma, una « Convenzione per la salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali », ove è riprodotto l'art. 18 dell'ONU, mentre l'art. 29 è sostituito dal seguente paragrafo: « La libertà di manifestare la propria religione o le proprie convinzioni non può essere oggetto di restrizione alcuna, se non di quelle che, stabilite dalla legge, costituiscono dei mezzi necessari, in una società democratica, per la sicurezza pubblica, la tutela dell'ordine, la sanità e la pubblica morale, o per la tutela dei diritti e della libertà dei terzi ».

Nel dic. 1961, a New Delhi, il Consiglio Ecumenico delle Chiese redasse una « Dichiarazione sulla libertà religiosa », in cui, al n. 5, è riproposto integro l'art. 18 dell'ONU, precisando, in merito, che « trattasi d'una base accettabile, ma a condizione che si interpreti l'art. 18 abbastanza largamente ».

La « Pacem in Terris » e la libertà religiosa

Vediamo ora come Papa Giovanni XXIII giudicò il Documento dell'ONU. Egli afferma nell'Enc. « Pacem in terris », 11 Apr. 1963: « Su qualche punto specifico della Dichiarazione si

mossero obiezioni e fondate riserve. Non v'ha dubbio però che il Documento segni un passo importante nel cammino verso l'organizzazione giuridico-politica della Comunità di tutti i popoli. Nel Documento, infatti, si riconosce, nel modo più solenne, la dignità di persona a ciascun uomo, il suo diritto, quindi, di muoversi liberamente nella ricerca del vero, nell'attuazione del bene morale e della giustizia, il diritto ad una vita che sia degna dell'uomo, nonché i diritti connessi a questi ».

Con somma oculatezza Papa Giovanni XXIII determina i limiti della libertà religiosa.

Già al principio dell'Enc. « Pacem in terris » asserisce: « Ogni uomo ha il diritto al rispetto della sua persona, alla buona reputazione, alla libertà nella ricerca del vero, nella manifestazione del pensiero e nella sua diffusione, nel culto dell'arte, entro i limiti consentiti dall'ordine morale e dal bene comune ».

Rivendica l'obiettività del bene comune e dell'ordine pubblico:

— « Civium coniunctio bene composita, fructuosa, humanaeque dignitati conveniens est existimanda si veritate continetur... Ordo qui in hominum consortione viget in veritate idem nititur ».

— « Cuius generis ordo, cuius principia cum ad omnes attinent, tum absoluta atque immutabilia sunt, a Deo vero, personali atque humanam naturam transcendente, initium omnino repetit ».

— « Deus enim, cum sit veritas omnium prima summumque bonum, tum vero fons est praealtus, unde vitam vere haurire hominum coniunctio potest, quae nimirum recte constituta sit et frugifera, ad hominumque dignitatem apta » (28).

— « Debent qui publicae rei praesunt compertam habere rectam de communi omnium bono notionem » (29).

Insiste sulla rettitudine della coscienza:

— « In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae normam, venerari possit, et religionem privatim ac publice profiteri. Etenim, quaemadmodum docet Lactantius, hac condicione gignimur, ut generanti nos Deo iusta et debita obsequia praebeamus, hunc solum noverimus, hunc sequamur ».

— « Qua de eadem re Decessor Noster imm. mem. Leo XIII haec asseverat: haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae personae dignitatem honestissime tuetur, est omni vi iniuraque maior, eademque Ecclesiae semper optata ac

praecipue cara. Huius generis libertatem sibi constanter vindicavere Apostoli, sanxere scriptis Apologetae, Martyres ingenti numero sanguine suo consacravere » (30).

— « Distinguendum est inter falsas ideologias, quas vocant, et incepta atque instituta, quae ordinem civilem et politicum contingunt ut haec, quatenus cum rectae rationis praeceptis congruant... » (31).

Distingue l'errore dall'errante:

— « Omnino errores ab iis qui opinione labuntur semper distinguere aequum est, quamvis de hominibus agatur, qui aut errore veritatis, aut impari rerum cognitione capti sunt, vel ad sacram vel ad optimam vitae actionem attinentium ».

— « Homo ad errorem lapsus iam non humanitate instructus esse desinit, neque suam umquam personae dignitatem amittit, cuius nempe ratio semper habenda est » (32).

Arguisce dalla dignità della persona umana il diritto alla immunità da ogni forma di coazione esterna:

« Illud practerea humanae dignitas personae exigitur, ut in agendo homo proprio consilio et libertate fruatur. Quocirca, si de civium coniunctione agitur, est profecto cur ipse iura colat, officia servet, atque, in innumeris operibus exercendis, aliis sociam tribuat operam, suo praesertim impulsu et consulto; ita scilicet ut suo quisque instituto, iudicio, officiique conscientia agat, iam non commotus coercitione vel sollicitatione extrinsecus plerumque adductis; quandoquidem, si qua hominum societas una ratione virium est instituta, ea nihil humani in se habere dicenda est, utpote in qua homines a libertate cohibeantur, qui contra ad vitae progressus, ad perfectionemque assequendam apte ipsi incitandi sunt » (33).

Al che fa riscontro quanto dichiarò Paolo VI nel discorso del 12 Sett. 1965, presso le Catacombe dei Martiri:

« Oggi, come allora, la Chiesa difende la verità, ma insieme rivendica il sacro diritto di ciascun uomo ad una sua propria responsabile libertà, soprattutto nel campo fondamentale della coscienza e della religione » (34).

---

1) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », 11 Apr. 1963, AAS 55, 1963, p. 270: « Sed quoniam omnes homines in naturali dignitate sunt inter se pares, tum nemo valet alium ad aliquid intimis animi sensibus efficiendum cogere; quod quidem unus Deus potest, utpote qui unus arcana pectoris consilia scrutetur ac iudicet ». Cfr. Paolo VI, Nuntius Radiophonicus, 22 Dic. 1964, AAS 57, 1965, p. 181. Cfr. V. Bartoccetti, De regulis iuris canonici, Roma 1955, p. 73.

2) - Cfr. Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l. c., pp. 295-96; la « Magna Charta dell'ONU sui diritti fondamentali dell'uomo », 10 Dic. 1948, aa. 18,29; la « Convenzione per la

salvaguardia dei diritti dell'uomo e delle libertà fondamentali », Roma 4 Nov. 1950, da parte dei Membri del Consiglio di Europa; la « Declaration on Religious Liberty », Amsterdam 1948, e lo « Statement on Religious Liberty », New Delhi 1961, del Consiglio Mondiale delle Chiese (World Council of Churches). Cfr. C. Malik, « Ecumenical Review », Summer 1949, p. 403; R. Brunet, La protection international des droits de l'homme, Génève 1947, p. 66. Cfr. Peaslee Amos, Constitutions of Nations, New Jersei (USA) 1950; Mirkine-Guetzevitch B., Le Costituzioni Europee, Milano 1954; Pavan P., Libertà Religiosa e Pubblici Poteri, Milano 1965; Bugan A., La comunità internazionale e la libertà religiosa, Roma, Desclée, 1965.

3) - Pio XII, Alloc. ad Praelatos auditores... S. R. Rotae, 6 Ott. 1946, AAS 38, 1946, p. 393. « I sempre più frequenti contatti e la promiscuità delle diverse confessioni religiose entro i confini di un medesimo popolo, hanno condotto i tribunali civili a seguire il principio della tolleranza e della libertà di coscienza ». Cfr. Pio XII, Alloc. ad Iureconsultos catholicos, 6 Dic. 1953, AAS 45, 1953, p. 802; Nuntius radiophonicus, 1 Giugno 1941, AAS 33, 1941, p. 200. Cfr. Leone XIII, Enc. « Immortale Dei », 1 Nov. 1885, AAS 18, 1885, p. 161.

4) - Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », 29 Giugno 1943, AAS 35, 1943, p. 243: « At si cupimus non intermissam eiusmodi totius mystici Corporis comprecationem admoveri Deo ut aberrantes omnes in unum Iesu Christi ovile quam primum ingrediantur, profitemur tamen omnino necessarium esse id sponte libenterque fieri, cum nemo credat nisi volens ». Cfr. Pio XII, Alloc. ad Praelatos... S. R. Rotae, l.c., p. 394, Cfr. Lattanzio, Divinarum Institutionum, V, 19, PL 6, 614, 616; S. Ambrogio, Epist. ad Valentinianum Imp., 21 PL 16, 1047; S. Agostino, Contra litteras Petiliani, II, 83, PL 43, 315; Epist. 23, PL 33, 98; Epist. 34, PL 33, 132; Epist. 35, PL 33, 135; S. Greg. Magno, Ep. ad Virgilium et Theodorum Episcopos Massiliae Galliarum, I, 45, PL 77, 510-11; Conc. Tolet. IV, c. 57, Mansi 10, 633; Clemente III, Litterae Decretales, X, V, 6, 9, ed. Friedberg col. 774; Inn. III, Epist. ad Arelatensem Archiepiscopum, X, III, 42, 3, ed. Friedberg, col. 646; cfr. CJC, cn. 1351 e cn. 752.

5) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l. c., pp. 273-74: « Verum cum nostra aetate commune bonum maxime in humanae personae servatis iuribus et officiis consistere putetur, tum praecipue in eo sint oportet curatorum rei publicae partes, ut hinc iura agnoscantur, colantur, inter se componantur, defendantur, provehantur, illinc suis quisque officiis facilius fungi possit. Etenim inviolabilia iura tueri, hominum propria, atque curare, ut facilius quisque suis muneribus defungatur, hoc cuiusvis publicae potestatis est praecipuum »; cfr. Enc. « Mater et Magistra », AAS 1961, p. 417. Cfr. Pio XII, Nuntius Radiophonicus, 1 Giugno 1941, l.c., p. 200; Nuntius Radioph., 24 Dic. 1944, AAS 37, 1944, p. 12; Enc. « Summi Pontificatus », 20 Ott. 1939, AAS 31, 1939, pp. 440-43. Cfr. Pio XI, Enc. « Mit brennender Sorge », 14 Marzo 1937, AAS 29, 1937, p. 157. Cfr. Leone XIII, Enc. « Libertas », 20 Giugno 1888, ASS 20, pp. 609 ss. Cfr. Bruccoleri A., Lo Stato e l'individuo, Roma 1938; Messineo A., Monismo sociale e persona umana, Roma 1943.

6) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 265: « Civium coniunctio bene composita, fructuosa, humanaeque dignitati conveniens, est existimanda si veritate continetur »; p. 255: « Potests suapte natura ad tutandum communitatis bonum spectat, cuius princeps officium est agnoscere honestos libertatis fines eiusque iura sarcta tecta servare »; cfr. pp. 266, 300. Cfr. J. Funk, De iure naturali transcendente ius positivum, Kaldenkirchen 1947, pp. 8ss.; J. Leclerq, Leçons de droit naturel, Parigi 1934, pp. 124-207; G. Gonella, Principi di un ordine sociale, Città del Vaticano1944, pp. 187-204; V. Heylen, La justice et son évolution, in « Collactanea mechliniensia » XXXI (1946), pp. 257 ss.

7) - Cfr. Pio XII, Alloc. ad Prael... S. R. Rotae, l.c., p. 393; Alloc. ad Iurec. cath., l.c., pp. 788 ss., 801 ss.

8) - Pio XII, Alloc. ad Iurec. cath., l.c., p. 802: « I Concordati debbono assicurare alla Chiesa una stabile condizione di diritto e di fatto nello Stato, con cui sono conclusi, e garantire ad essa la piena indipendenza nell'adempimento della sua divina missione ».

9) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 266: « Ordo qui in hominum consortione viget, in veritate nititur et secundum iustitiae praecepta ad effectum perducendus est ».

10) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 279: « At hae, de quibus diximus, animorum appetitiones illud etiam manifesto testantur, nostro hoc tempore homines magis magisque fieri dignitatis suae conscios, atque adeo incitari cum ad rei publicae administrationem partecipandam, tum ad poscendum, ut propria inviolabiliaque iura in publica civitatis disciplina serventur. Neque haec satis; nam homines nunc illud insuper poscunt, ut nempe civitatis auctoritates et ad normam publicae constitutionis creentur, et sua munera intra eiusdem terminos obeant »; p. 265: « Quandoquidem, si qua hominum societas una ratione virium est instituta, ea nihil humani in se habere dicenda est, utpote in qua homines a libertate cohibeantur, qui contra ad vitae progressus, ad perfectionem assequendam apte ipsi incitandi sunt ». Pio XII, Nuntius radiophonicus, 24 Dic. 1944, l. c., p. 14: « In un popolo degno di tal nome il cittadino sente in se stesso la coscienza della sua personalità, dei suoi doveri e dei suoi diritti, della propria libertà congiunta col rispetto della libertà e della dignità altrui » (Pio XII inculca quindi l'« ideale di libertà e di uguaglianza » indispensabile in uno Stato democratico costruito « secondo i sani principi della ragione ») Cfr. Paolo VI, Homilia Dom. XIV post Pent. (Osservatore Romano, 13-14 Sett. 1965).

11) - Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 260-61: « In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri ». Cfr. Pio XII, Nuntius radiophonicus, 24 Dic.

1942, AAS 35, 1943, p. 19, ove, tra i « diritti fondamentali della persona » colloca anche il diritto al culto di Dio privato epubblico, compresa l'azione caritativa religiosa. Cfr. Pio XI, Enc. «Mit brennender sorge », l.c., p. 160. Cfr. Leone XIII, Enc. « Libertas », Acta Leonis XIII, VIII, 1888, p. 237-238.

12) - Cfr. G. Cattaui De Menasce, Saggi di analisi dell'atto morale, Roma 1957; Häring B., Das Heilige und das Gute, Krailling vor München 1950, p. 59 ss.; Preti G., Libertà e responsabilità, in « Studi filosofici » IX, 1949, n. 2; Rahner K., Hörer des Wortes, München 1941, p. 108 ss.

13) - Cfr. Foulquié P., La Volonté, Parigi 1949, pp. 8 ss., 33 ss.; Baucher A., Liberté, in DTC, IX, 660 ss.; Maritain J., L'idée thomiste de la liberté, in « Revue Thom. », luglio-sett. 1939, p. 440 ss.; Maritain J., Saint Thomas d'Aquin et le problème du mal, in « Vie intellectuelle », luglio 1945, pp. 30-49.

14) - Cfr. Pio XII, Alloc. ad Iurecons. Cath., 6 Dic. 1953, l.c., p. 787 ss., p. 798 ss.; Alloc. « Vous avez voulu », 7 Dic. 1955, AAS 37, p. 679; Giov. XXIII, Enc. « Mater et Magistra », l.c., p. 456; Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 265 ss., 299 ss.; Leone XIII, Enc. « Sapientiae christianae », 10 Genn. 1890, AAS 22, p. 396 ss.; Enc. « Libertas », l.c., pp. 593-613.

15) - Cfr. Guardini R., La coscienza, Brescia 1933; Lottin O., La valeur normative de la conscience morale, in « Ephem. Lovan. », 1932, pp. 409-431; Pio XII, Messaggio radiofonico sulla formazione di una coscienza retta, 23 Marzo 1952, in « Periodica de re morali », XLI, 1952, pp. 183-204.

16) - Leone XIII, Enc. « Libertas », l.c., pp. 237-38: « Illa quoque magnopere praedicatur, quam conscientiae libertatem nominant; quae si ita accipiatur ut suo cuique arbitratu aeque liceat Deum colere, non colere, argumentis, quae supra allata sunt, satis convincitur. Sed potest etiam in hanc sententiam accipi, ut homini ex conscentia officii Dei voluntatem sequi et iussa facere, nulla re impediente, in civitate liceat. Haec quidem vera, haec digna filiis Dei libertas, quae humanae dignitatem personae honestissime tuetur, est omni vi iniuraque maior, eademque Ecclesiae semper optata ac praecipue cara ». Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 270: « Sed quoniam omnes homines in naturali dignitate sunt inter se pares, tum nemo valet alium ad aliquid intimis animi sensibus efficiendum cogere; quod quidem unus Deus potest, utpote qui unus arcana pectoris consilia scrutetur ac iudicet »; p. 265: « ...ita ut suo quisque instituto, iudicio, officiisque conscientia agat, iam non commotus coercitione vel sollicitatione extrinsecus plerumque adductis »; pp. 260-61: « In hominis iuribus hoc quoque numerandum est, ut et Deum, ad rectam conscientiae suae normam, venerari possit, et religionem privatim publice profiteri ». Cfr. Pio XII, Nuntius radioph., 24 Dic. 1944, l.c., p. 14; Nuntius radioph., 24 Dic. 1942, l.c., p. 19. Cfr. Paolo VI, Nuntius radioph., 22 Dic. 1964, l.c., p. 181; Homilia Dom. XIV post Pent., l.c.; Disc. del 12 Sett. 1965, l.c. Rom. XIV, 12: « Itaque unusquisque nostrum pro se rationem reddet Deo ». S. Tomm., Summ. Th., I-II, q. 91, a. 4: « De his potest homo legem ferre de quibus potest iudicare. Iudicium autem hominis esse non potest de interioribus actibus, qui latent, sed solum de exterioribus actibus, qui apparent »; cfr. II-II, q. 104, a. 5; I-II, q. 93, a. 2. Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 266: « Ordo qui in hominum consortione viget, in veritate nititur et secundum iustitiae praecepta ad effectum perducendus est ».

17) - Cfr. L. Taparelli, Saggio teoretico di diritto naturale, I, Roma 1949, pp. 470-484.

18) - Cfr. Pio IX, Sillabo, 8 Dic. 1864, Dz. 1688-1780. Cfr. A. Ottaviani, Institutiones iuris publici ecclesiastici, III, Città del Vaticano 1936, nn. 268, 345. Cfr. A. Oddone, La manifestazione del pensiero e l'ufficio della autorità pubblica, in « Civiltà Cattolica », 1944, I, p. 88ss. Cfr. G. Gonella, Principi di un ordine sociale, Roma 1945, pp. 187-204. Cfr. A. Oddone, La libertà morale di coscienza, in « Civ. Catt. », 1946, II, p. 14 ss. Cfr. A. Messineo, La libertà politica nel pensiero cattolico, ib., pp. 97-104. Cfr. P. Palazzini, Coscienza e libertà, in « Tabor », VII, 1953, p. 10ss. Cfr. I. Caruso, Le problème de la mauvaise conscience, in « Psyché », 1951, pp. 539-551. Cfr. Pio XII, Messaggio radiof. sulla formazione di una coscienza retta, l.c. Cfr. A. Chollet, Conscience, in DTC, coll. 1156-1164.

19) - Cfr. Giov. XXXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., pp. 265, 266, 285-86.

20) - Cfr. Lener S., La certezza del diritto e il diritto naturale nel quadro dell'odierna crisi mondiale, in « Civiltà Cattolica », 1950, III, pp. 149-166. Cfr. Funk J., De iure naturali transcendente ius positivum, Kaldenkirchen 1947, p. 8ss. Cfr. Leclerq J., Leçons de droit naturel, Parigi 1934, pp. 124-207. Cfr. Vialatoux J., Morale et Politique, Parigi 1931, pp. 86ss. Cfr. Richard R.P., Fin dernière, in DTC, V, coll. 2489. Cfr. D'Ulst M., La morale cristiana e sociale, Torino-Roma 1939, pp. 30-86. Cfr. Messinco A., Monismo sociale e persona umana, Roma 1945.

21) - Cfr. Leone XIII, Enc. « Humanum genus », 20 Apr. 1884, ASS 16, p. 425 ss.; Enc. « Immortale Dei », l. c. p. 170ss.; Enc. « Libertas », ASS 20, p. 610ss. Cfr. Pio XI, Enc. « Mit. brennender Sorge », l.c., p. 160. Cfr. Pio XII, Nunt. radioph., 1 Giugno 1941, l.c., p. 200; Nunt. radioph., 24 Dic. 1942, l.c., p. 18ss.; Nunt radioph., 24 Dic. 1944, l.c., p. 12 Cfr. Giov. XXIII, Enc. « Mater et Magistra », l.c., p. 417 ss.; Enc. « Pacem in terris », l.c., pp. 260-61, 263, 273-74, 279.

22) - Gregorio XVI, Enc. « Mirari vos », 15 Ag. 1832: « Alteram nunc persequimur causam malorum uberrimam, quibus afflictari in praesens comploramus Ecclesiam, indifferentismum scilicet, seu pravam illam opinionem, quae improborum fraude ex omni parte percrebuit, qualibet fidei professione aeternam posse animae salutem comparari, si mores ad recti honestique normam exigantur... Atque ex hoc putidissimo indifferentismi fonte

absurda illa fluit ac erronea sententia, seu potius deliramentum, asserendam esse ac vindicandam cuilibet libertatem conscientiae. Cui quidem pestilentissimo errori viam sternit plena illa atque immoderata libertas opinionum, quae in sacrae et civilis rei labem late grassatur, dictitantibus per summam impudentiam nonnullis, aliquid ex ea commodi in religionem promanare. At quae peior mors animae, quam libertas erroris? inquiebat Augustinus (Ep. 166). Freno quippe omni adempto, quo homines contineantur in semitis veritatis, proruente iam in praeceps ipsorum natura ad malum inclinata, vere apertum dicimus puteum abyssi, e quo vidit Ioannes (Apoc. IX, 13) ascendere fumum, quo obscuratus est sol, locustis ex eo prodeuntibus in vastitatem terrae » (Dz. 1613-14; cfr. Dz. 1615-16). Pio IX, Syllabo, 8 Dic. 1864, il quale condannò le seguenti proposizioni: « Humana ratio, nullo Dei respectu prorsus habito, unicus est arbiter veri et falsi, boni et mali; sibi ipsi est lex, sibique sufficit, naturalibus suis viribus, ad bonum hominum et populorum curandum » (Dz. 1703); « Liberum cuique homini est eam amplecti ac profiteri religionem, quam quis veram putaverit rationis lumine ductus » (Dz. 1716). Conc. Vat. I°, 1869-70: « Eadem sancta mater Ecclesia tenet et docet, Deum rerum omnium principium et finem, naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse; invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur » (Dz. 1785. Cfr. Dz. 1634, 1782-1820). Cfr. Leone XIII, Enc. « Immortale Dei », l.c., pp. 170-71; Enc. « Libertas », l.c., pp. 600-609.

23) - Cfr. Pio IX, Sillabo, Dz. 1777-80. Cfr. Leone XIII, Enc. « Libertas », l.c., pp. 593-613. Cfr. Pio X, Enc. « Pascendi », 8 Sett. 1907, Dz. 2093; Enc. « Vehementer nos », 11 Febbr. 1906, ASS 39, 1906, pp. 3-4, 12 ss., Dz. 1995. Cfr. Bened. XV, Alloc. « In hac quidem », AAS 13, 1921, pp. 521-524. Cfr. Pio XI, « Quas primas », AAS 17, 1925, pp. 593-610. Cfr. Pio XII, Alloc. ad Iurec. cath., l.c., pp. 799-800. Cfr., riguardo al valore della ragione e ai suoi rapporti con la Rivelazione divina, Dz. 1171, 1273, 1623ss., 1634ss., 1637ss., 1651, 1790ss., 1799, 1812ss., 2145; Dz. 282, 442, 578ss., 1616, 1655ss., 1668ss., 1671ss., 1682, 1704, 1709, 1796, 1816, 1915, 2120; Dz. 1668, 1671ss., 1791; Dz. 1789, 1810, 1642, 1708; Dz. 1613ss., 1666ss., 1674, 1679, 1690, 1779, 1877, 1932; Dz. 738, 1634, 1797ss., 2109, 2146; Dz. 1634ss., 1652, 1799; Dz. 195, 1616, 1634ss., 1786, 1799, 1807; Dz. 1674ss., 1682ss., 1710, 1714, 2073, 2085ss.; Dz. 442ss., 1656, 1710, 2087, 2120; Dz. 1674ss., 1711, 1798, 1817, 2093; Dz. 442ss., 1642, 1656, 1666ss., 1670ss., 1681, 1708, 795, 808, 2104; Dz. 320, 323, 325, 1616ss., 1619ss., 1657, 2086, 2120.

24) - Pio IX, Sillabo, l.c., Dz. 1739: « Reipublicae Status, utpote omnium iurium origo et fons, iure pollet nullis circumscripto limitibus »; cfr. Dz. 1740-1764. Cfr. Leone XIII, Enc « Humanum genus », l.c., p. 426; Enc. « Immortale Dei », l.c., p. 171; Enc. « Libertas », l.c., p. 609.

25) - Cfr. Pio XII, Nuntius radioph., 24 Dic. 1944, l.c., p. 12ss. Cfr. Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 263.

26) - Cfr. Dz. 330ss., 498, 1698, 1719ss., 1841ss., 1847, 1867, 1869, 1959, 2199. Cfr. Pio XI, Enc. « Quas primas », 11 Dic. 1925, Dz. 2194-2197. Cfr. Dz. 246ss., 423, 430, 468ss., 714, 999ss., 1473, 1613ss., 1646ss., 1677, 1716ss., 1954ss. Cfr. Dz. 411, 499ss., 1285ss., 1502, 1504-05, 1697, 1724, 1841, 1847. Cfr. Dz. 357, 499ss., 610, 645, 681ss., 763ss., 1440ss., 1546ss. Cfr. Dz. 1575, 1697ss., 1719ss., 1730ss., 1741ss., 1841ss., 1867, 2190. Cfr. Dz. 1616, 1754, 1755, 1688, 1745ss. 1995, 842, 1689ss., 1870. Cfr. CJC, cann. 100, par. 1, 731, par. 2, 1322, par. 2, 1553, 2214, par. 1, 1556, 1597, 2198, 2214, 2227, 2198, 196, 218, 335. Cfr. Pio XII, Enc. « Mystici Corporis », l.c., pp. 202ss., 69-72. Cfr. Pio XI, Enc. « Mortalium animos », 6 Genn. 1928, AAS 20, 1928, pp. 14ss.; Litt. « Firmissimam constantiam », 28 Marzo 1937, AAS 29, 1937, p. 196ss., Cfr. Pio XII, Enc. « Summi Pontificatus », 20 Ott. 1939, AAS 31, 1939, pp. 445-46.

27) - Cfr. Leone XIII, Enc. « Libertas », l.c., p. 593ss.; « Officio Sanctissimo », 22 Dic. 1887, ASS 22, 1887, p. 259ss. Cfr. Dz. 1616, 1755, 1995, 2092ss., 2194-97. Cfr. Dz. 1878, 1936. Cfr. Pio XII, Enc. « Sertum laetitiae », 1 Nov. 1939, AAS 31, 1939, p. 644ss.; Nuntius radioph., 1 Giugno 1941, l.c., p. 200ss.; Alloc. da iurecons. cath., l.c., p. 797ss.; Alloc. ad Prael. S. R. Rotae, l.c., p. 393. Cfr. Giov. XXIII, Enc. « Pacem in terris », l.c., pp. 273ss., 285ss. Cfr. J. Folliet, Un sociologue parle du Concile, in « Chronique sociale de France », 15 Dic. 1965, p. 99ss. Cfr. G. De Broglie, Problèmes chretiens de la liberté religieuse, Paris 1965. Cfr. L. Janssens, Liberté de conscience et liberté religieuse, Paris 1964.

28) - Enc. « Pacem in terris », l.c., p. 265ss.

29) - Ib., p. 317

30) - Ib., p. 260ss.

31) - Ib., p. 300.

32) - Ib., pp. 299-300.

33) - Ib., p. 265.

34) - Osservatore Romano, 13 Sett. 1965.

L'inerranza della Sacra Scrittura

di Francesco Spadafora

La verità senza errore non è altro che l'inerranza assoluta della Sacra Scrittura

Ecco il testo del Concilio Vaticano II (1): « Per la composizione dei Libri Sacri, Dio scelse e si servì di uomini nel possesso delle loro facoltà e capacità (2), affinché, agendo Egli in essi e per loro mezzo (3), scrivessero, come veri autori, tutte e soltanto quelle cose che Egli voleva fossero scritte (4). Poiché dunque tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono, è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, è da ritenersi anche, per conseguenza, che i libri della Sacra Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio volle fosse consegnata nelle Sacre Lettere in ordine alla nostra salvezza (5) ».

Il testo originale corrispondente suona così: « In sacris vero libris conficiendis Deus homines elegit, quos facultatibus ac viribus suis utentes adhibuit (2) ut Ipso in illis et per illos agente (3), ea omnia eaque sola, quae Ipse vellet, ut veri auctores scripto traderent (4). Cum ergo omne id, quod auctores inspirati seu hagioghaphi asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, inde Scripturae libri veritatem, quam Deus nostrae salutis causa Litteris Sacris consignari voluit, firmiter, fideliter et sine errore docere profitendi sunt (5) ».

E' ben noto come fin dall'inizio, fino cioè dalla 1ª sessione, il testo approntato dalla Commissione teologica, nel proporre su questo punto la dottrina cattolica, escludesse ogni dubbio circa l'immunità da qualsiari errore, conseguenza diretta della ispirazione, nella Sacra Scrittura (6).

E' noto altresì che nella penultima redazione fu presentato ai Padri conciliari per la votazione un testo che non parlava più direttamente della *immunità da errore.* Il testo parlava di « *verità salutare* » contenuta senza errore nella S. Scrittura; la novità era costituita dall'inserimento di quest'aggettivo. La frase poteva intendersi: la Scrittura ispirata contiene senza errore

solo la verità o le verità riguardanti il dogma e la morale. Il testo suonava: « Cum ergo..., inde Scripturae libri integri cum omnibus suis partibus *veritatem salutarem* inconcusse et fideliter, integre et sine errore docere profitendi sunt ».

Vedi, al riguardo, le notizie offerte dal P. G. Caprile S. J., *Tre emendamenti allo schema sulla Rivelazione*, in *La Civ. catt.*, 5 febb. 1966, (quad. 2775), pp. 223-227.

« Tutti questi Padri (che si opposero al « salutarem »), in fondo, non trovavano l'espressione sufficientemente precisa — scrive il P. Caprile —, nonostante che la Commissione... si fosse premurata di spiegarla ampiamente: « E' sembrato alla Commissione di dover aggiungere l'aggettivo *salutarem*... perché con esso si intendono pure i *fatti* che nella Scrittura sono connessi con la storia della salvezza ».

In realtà, la spiegazione era tutt'altro che chiara e sufficiente! E fa davvero meraviglia come la maggior parte dei membri di detta Commissione (cf. le votazioni riportate dal P. Caprile, p. 226) abbia permesso di far presentare in Concilio per la votazione un testo così equivoco, tanto più che esso prendeva il posto del primo testo *chiarissimo*, varato dalla Commissione preparatoria.

A Roma si diceva al riguardo che l'aggiunta « salutarem » fosse opera principalmente di S. E. Jan van Dodeward, vescovo di Harlem (Olanda: morto a 52 anni, il 9 marzo 1966; ex-alunno del Pont. Ist. Biblico, negli anni 1939-1941), messa lì senza previa discussione, e di sorpresa, per varare di soppiatto, all'insaputa degli stessi votanti, la « nuova » dottrina, contro l'inerranza assoluta.

« C'era chi — continua P. Caprile, p. 225 —, rifacendosi pure ad un parere dell'Istituto Biblico ed all'avviso di quasi tutti gli esegeti della Commissione dottrinale (7), trovava che la formula era opportuna, in accordo con le precedenti decisioni del Magistero (!??), tale da segnare un progresso (?) nell'esposizione teologica del problema e da rasserenare la coscienza degli esegeti ». Cioè, la *loro* propria coscienza, la coscienza cioè di questi cosiddetti « progressisti » i quali in questi anni han trattato la Bibbia col presupposto che contenga errori, contraddizioni insanabili; e che nella *Introduction à la Bible* (Robert - Feuillet) hanno assummato e divulgato tutte queste vecchissime « novità ». Alcuni di questi ex-alunni del P.I.B. non hanno atteso neppure questo tentativo per tranquillizzare la loro coscienza, e sono passati (com'è logico)... all'altro campo.

Penso che il P. Grelot (cf. *Études*, janvier 1966, pp. 100 s. nelle note) definirà calunniatore il P. Caprile per questo suo

riferimento all'Istituto Biblico, insieme a Mons. Romeo e al sottoscritto.

La Commissione, nonostante l'opposizione manifestatasi in Concilio contro il « salutarem » (e più ancora: non ostante le ragioni addotte, gli argomenti presentati), non intendeva mollare; ed ecco l'intervento di S.S. Paolo VI (art. cit., p. 226). Anche il Card. Bea (ivi, p. 226) « espose (nella Commissione) la propria opinione sulla inopportunità della formula « veritas salutaris », adducendo molti argomenti specialmente dal Magistero ecclesiastico. Fece proprie anche le ragioni addotte nella lettera pontificia, notando, inoltre, che la formula in questione non era stata neanche decisa nella riunione della speciale Commissione mista per lo schema *De divina revelatione,* ma era stata aggiunta dopo ».

L'aggettivo « salutaris » fu dunque eliminato e si arrivò così al testo definitivo su riportato.

In esso vien detto:

1) come conseguenza del dogma dell'ispirazione — per cui Dio è veramente autore della S. Scrittura, e gli agiografi, come veri autori, sotto l'azione di Dio, scrissero tutte e soltanto quelle cose che Egli volle fossero scritte (8) — i libri della Scrittura insegnano *firmiter, fideliter et sine* errore la verità che Dio, *nostrae salutis causa,* volle fosse consegnata nelle Sacre Scritture;

2) è vero, non si parla di « inerranza », ma c'è l'inciso « *sine errore* » che esprime la stessa cosa, perfettamente;

3) *veritatem:* « *la verità* » che Dio ha voluto comunicarci, per mezzo dello scrittore sacro, è equivalente, risponde esattamente a « tutte e soltanto quelle cose che Dio volle fossero scritte ». Non c'è posto per distinzione di sorta, come appunto logicamente risulta dalla natura della ispirazione divina che si estende egualmente *a tutto;*

4) « nostrae salutis causa »: Dio ha voluto darci i Libri Sacri » per la nostra salvezza ». *A tale scopo,* Dio volle fosse consegnata senza errore la verità nei Libri Sacri. L'inciso *salutis nostrae causa,* in altri termini, afficit verbum, riguarda il verbo della proposizione relativa « *consignari voluit* », volle fosse messa per iscritto; e non può limitare l'oggetto della proposizione principale « *veritatem* ». Un'espressione equivalente è adoperata nel c. V, n. 19 della stessa Costituzione, sulla storicità degli Evangeli: « Sancta Mater Ecclesia firmiter et costantissime tenuit ac tenet quattuor recensita Evangelia, quorum historicitatem in-

cunctanter affirmat, fideliter tradere quae Iesus, Dei Filius, vitam inter homines degens, *ad aeternam eorum salutem* reapse fecit et docuit... » (9).

Il Concilio sintetizza dunque la dottrina cattolica, a tutti nota. Il lettore può rendersene conto, scorrendo la documentazione che offriamo soltanto a mò di esemplificazione.

M. I. Lagrange, *Revue Biblique*, 1896, p. 500 s.: « D'autre part, il ne répugnerait pas à la sagesse ni à la bonté de Dieu de vouloir un livre où nous puiserons en toute assurance *la science du salut* sans que tout l'enseignement des faits contingents qu'ils contiendrait fût garanti par la véracité divine. Cette concession avait été faite par le regrette M. Jaugey dans la *Science Catholique*, 1893, n. 243.

Mais, en realité, cette distinction, qui paraît possible en hypothèse, répugne à la tradition catholique. Aucune définition dogmatique absolue du Saint-Siège n'est intervenue dans la question..., mais les Pères sont unanimes, et chacun sait que l'Encyclique *(Providentissimus Deus)*, très formelle sur ce point, revêt la plus haute autorité qui soit... J'ai dit que les Pères sont unanimes, et je ne crois pas me tromper... Sans que j'aie besoin de reproduire les textes, vous savez avec quelle énergie ils insistaient sur l'autorité des Ecritures. L'Encyclique n'est que l'écho de leur constante doctrine, confirmée, comme Léon XIII le dit si bien, par une conduite toujours égale à elle-même, savoir leur préoccupation dominante de montrer la Ecriture exempte de toute erreur ».

J. Renié, *Manuel d'E. S.*, I, Lyon-Paris 6 1949: p. 58-61: « L'inerrance dont jouit la Bible est absolue aussi bien en fait qu'en droit... ».

S. Thomas « Scripturae enim divinae a Spiritu Sancto traditae non potest subesse falsum » *(De Potentia*, q. IV, n. 1. ad 6um). Suarez: « Sicut impossibile est mentiri Deum, ita est impossibile mendacium in Scriptura reperiri » *(De Fide*, d. V, sect. III, n. 8).

« Cette verité est affirmée unanimement par tous les Pères et par tous les théologiens catholiques jusque sur la fin de XIXe siècle. Il serait bien long de citer tous les témoignages. Saint Jérôme notamment s'attache à démontrer qu'il n'y a aucune contradiction entre les differents parties de la Bible. Dans l'encyclique *Spiritus Paraclitus*, Benoît XV a recueilli plusieurs passages caractéristiques du grand docteur sur cette matière. Quant à saint Augustin, il déclare: « Omnem falsitatem abesse ab evengelistis decet, non solum eam quae mentiendo promitur, sed etiam eam quae obliviscendo » (PL, t. XXXIV, col 1091).

L'inerrance de la Bible, attaquée par tous les rationalistes, depuis Celse jusqu'à nos jours, a été battue en brèche par des théologiens protestants à partir du XVIIIe siècle.

Vers 1890, des théologiens catholiques, émus, plus que de raison, de certaines antinomies apparentes entre la Bible et les sciences ou l'histoire, ont cru devoir, dans l'intérêt même du dogme et de l'apologétique, sacrifier la position traditionnelle et abandonner l'inerrance absolue des Livres Saints. Ce sont le chanoine di Bartolo, le chanoine Didiot, Mgr. d'Hulst. Ce dernier ne faisait que rapporter avec bienveillance les théories d'une école large qui, tout en reconnaisant l'inspiration totale de l'Ecriture, que niait François Lenormant, bornait aux matières de dogme et de morale l'inerrance scripturaire.

Quoique l'inerrance n'ait jamais été expressément définie, elle entre, croyons-nous, dans le dépôt de la révélation et est définissable. Cf. dom Höpfl, op. cit., p. 53-54: D.B.S., t. IV, col. 525-530. Saint Tomas déclare: *Hoc tenendum est quod quidquid in Sacra Scriptura continetur verum est, alies qui contra hoc sentiret esset haereticus* » (*Quadlib.* XII, q. 16, art. 26).; nombreux sont les documents pontificaux qui la soutiennent. Parmi les plus fameux et aussi les plus récents, on doit citer l'encyclique *Providentissimus* de Léon XIII (1893), le décret *Lamentabili* de Pie X (1907), les encycliques *Spiritus Paraclitus* de Benoît XV (1920) et *Divino afflante Spiritu de* Pie XII (1943).

« Pie XII enfin, après avoir brièvement résumé l'enseignement de Léon XIII, l'a sanctionné à nouveau de son autorité, insistant « pour qu'il soit religieusement tenut de tous ».

Ajoutons que le décret de la Commission Biblique du 18 juin 1915 relatif à la parousie dans saint Paul, parle incidemment de l'inerrance comme d'un dogme ».

Introduzione alla Bibbia, dir. Moraldi-Lyonnet, *Intr. Gen.* G. Perrella-L. Vagaggini, Torino 1960, p. 55 ss.

« Col termine "inerranza biblica" s'intende quella proprietà della S. Scrittura per cui essa è, di fatto e di diritto, immune da errori nelle sue affermazioni autentiche, qualunque ne sia l'oggetto.

Immune da errori non solo di fatto (anche un libro umano può essere esente da errori) ma anche di diritto, in quanto dalla Scrittura è esclusa la possibilità stessa dell'errore, perché è impossibile che erri Dio, autore principale della Scrittura.

« Qualunque ne sia l'oggetto: non solo di fede e di costumi, ma anche di storia, scienze naturali, ecc.

« Dottrina cattolica. — L'inerranza biblica, benché non sia

mai stata esplicitamente definita, pure dev'essere considerata verità di fede a motivo del suo intimo nesso col dogma definito dell'ispirazione, (si può quindi considerare l'inerranza come definita implicitamente nel dogma dell'ispirazione); anche S. Tommaso affermava: « Haereticum est dicere, quod aliquid falsum, non solum in evangelis, sed etiam in quacumque canonica Scriptura inveniatur » *(In Ioh.*, 13, lect. I, I), come appare da quanto segue.

« I Padri credono fermissimamente che la Scrittura è e deve essere immune da ogni errore, per la ragione che Dio, suo autore, non può errare. In pratica poi mai risolvono le difficoltà con l'ipotesi di un errore, ma piuttosto preferiscono confessare la propria ignoranza ». S. Giustino: « ... che le Scritture possano contrastare fra di loro... mai oserò né pensarlo, né dirlo; e se vi fosse qualche Scrittura che sembri esser tale..., piuttosto confesserò di non capire quel che significhi e cercherò di persuadere anche quanti sospettano che le Scritture contrastino fra di loro, affinché piuttosto la pensino come me » *(Dial. c. Tryph.*, 65). S. Giov. Crisostomo: « Quando vedrai qualcuno che, mosso dai propri ragionamenti, oserà contraddire alla divina Scrittura, trattalo come un pazzo » *(In cap. I Gen. hom.*, 10, 6). S. Gerolamo: « E' da empi affermare che la Scrittura mentisce... Quanto leggiamo nell'A.T. lo ritroviamo nel Nuovo... nessuna discordanza, nessuna diversità » *(In Nahum*, 1, 9; *Epist.* 18, 7). S. Agostino: « Ti confesso (si rivolge a San Gerolamo) che... ai libri della Scrittura... ho imparato a tributare una riverenza e un rispetto tali, da credere fermissimamente che nessuno dei loro autori abbia errato, qualunque cosa abbia scritto. E se in questi scritti incontro qualcosa che abbia l'apparenza d'esser contraria alla verità, senza la minima esitazione, a nient'altro penso se non che il codice (su cui leggo) è difettoso, oppure che il traduttore non è stato capace di rendere il pensiero fedelmente, oppure che io non ho capito un bel nulla » *(Epist.*, 82, 1-3).

Höpfl-Leloir, *Introductio Gen. in. S.S.*, Napoli-Roma 1958, p. 81 ss.

« Absolutam inerrantiam S. Scripturae semper et ubique retinebat Ecclesia tum magisterio ordinario et universali eam praedicans fidelibus, tum magisterio extraordinario innumeris documentis strenue eam inculcans et defendes.

« Ita Joannes XXII in controversia de paupertate assertionem Scripturae S. contradicentem declarat haereticam, cum « ipsam Scripturam Sacram, per quam utique fidei orthodoxae probantur articuli, quoad praemissa fermentum aperte supponat continere mendacii ac per consequens, quantum in ea est, eius

in totum fidem evacuans fidem catholicam reddat, eius probationem adimens, dubiam et incertam » (D. »94; Eb. 44 [29]).

Clemens VI quaerit Catholicon Armenorum (a. 1351): « Quartodecimo, si credidisti et credis N. et V.T. in omnibus libris, quos Romanae Ecclesiae nobis tradidit auctoritas, veritatem indubiam per omnia continere » (D. 750 r; Eb. 46 [31]), ecc.

« Pleno iure proinde Commissio Biblica loquitur de « dogmate catholico » inspirationis et inerrantiae S. Scripturae (D. 2180; Eb. 420 [433]). Verum quidem est magisterium infallibile Ecclesiae hanc doctrinam nondum explicite et solemniter definivisse. Attamen iuxta Concilium Vaticanum « fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, que in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur ». Iamvero immunitas Scripturae ab errore est in aperta professione Ecclesiae, immo ab ipsa fundamenta fidei pertinet (n. 124-126).

« Immo doctrina nostra implicite (n. 128), quod magisterium Ecclesiae solemni iudicio declaravit (n. 34-36).

« Ita sine dubio sentiebat S. Thomas, qui dicit: « Haereticum est dicere, quod aliquid falsum non solum in Evangeliis, sed etiam in quacumque canonica Scriptura inveniatur »; et iterum: « Hoc tenendum est, quod quidquid in S. Scriptura continetur, verum est; alias qui contra hoc sentiret, esset haereticus ». Propterea strenue exigit, « ut veritas Scripturae inconcusse teneatur ».

Institutiones Biblicae, I: De S.S. in universum, Roma 1951 (Pont. Ist. Bibl.) *De Inspiratione,* A. Merk-A. Bea, p. 85-90.

« Vidimus traditionem catholicam universalem et omnium saeculorum indubitanter tenere omnimodam inspirationem atque ita tueri, ut simul perfecta inerrantia enuncietur.

a) Primo ex testimoniis plurimis Novi Testamenti, ex verbis Christi et Apostolorum haec intima persuasio elucet. Absoluta Scripturae auctoritas et supponitur et expressis verbis docetur.

b) SS. Patrum traditio ab aevo apostolico plenissime concordat.

c) Theologorum sententia est eadem, ut prodit tota ratio agendi eorum, quippe qui Scripturam habeant inconcussum fundamentum doctrinae revelatae.

d) Documenta Ecclesiae *luculenta* extant de inerrantia Scripturarum, etsi formalis definitio non esst emissa. *Attamen res ipsa in tam aperta professione Ecclesiae est, ut non opus sit*

definitione solemni. Iam eo ipso quod Ecclesia sequitur et saecuta est semper doctrinam et modum agendi Patrum, « quidquid in Scriptura habetur est verbum Dei, omnia in Scriptura sunt inspirata », simul profitetur doctrinam de inerrantia. Eo porro quod Ecclesia Scripturam habet tamquam fontem certum revelationis et fundamentum fidei, sicut in Concilio Tridentino declaratum est, inerrantiam eiusdem pronuntiavit.

« Ex is testimoniis elucet doctrinam *de inerrantia absoluta S. Scripturae pertinere ad ipsa fundamenta fidei catholicae eamque implicite esse definitam* », cum errores in Scriptura non possint componi cum iis, quae explicite definita sunt. Inerrantia ergo S. Scripturae non est primario quaestio facti, *sed est quastio iuris* i. e. ab ipsa natura inspirationis postulatur et non potest non adesse (cf. S. Th. 2, 2. q. 171 a. 6 C). Nemo igitur miretur « non omnes adhuc esse difficultates expeditas aque evictas, sed graves etiam hodie quaestiones catholicorum mentes non parum agitare »; potius actuose contendendum est, ut solida explicatio reperiatur « quae et cum Ecclesiae doctrina, cum iisque nominatim, quae de Sacra Scriptura ab omni errore immuni tradita sunt, et certis quoque profanorum disciplinarum conclusionibus debito modo satisfaciat ».

Il Libro Sacro, I (Spadafora-Romeo-Frangipane), *Intr. Gen.,* Padova 1958. *Inerranza* (A. Romeo) pp. 161-174: accurata e minuziosa documentazione a partire dalle affermazioni di Gesù N.S. e degli Apostoli. « La Chiesa, affermando l'assoluta inerranza delle Scritture, segue l'insegnamento di Gesù e degli Apostoli, nonché dei Padri » (p. 169).

Infine rimandiamo il lettore anche a quanto da noi scritto nel *Dizionario Biblico* (Ed. Studium, Roma 3 1963, pp. 347-454) alla voce *Ispirazione,* in particolare da p. 352 in poi; e nella nota apparsa su « *Palestra del Clero* », n. 9 maggio 1960: *A proposito di una introduzione biblica.* Eccone i punti essenziali: « E' dottrina cattolica, verità solennemente affermata in tutti i recenti documenti del Magistero ecclesiastico, l'assoluta inerranza della S. Scrittura. Se c'è verità dogmatica, affermata, insegnata, difesa con continuità e con chiarezza, dagl'inizî della Chiesa ad oggi, è questa dell'origine divina dei libri sacri e della loro inerranza: appunto perché Dio è autore della S. Scrittura, questa non può contenere errori. E siccome Dio è autore della S. Scrittura, siccome tutta la S. Scrittura è divinamente ispirata, e Dio non è soltanto autore delle parti riguardanti la fede e la morale, così tutta la S. Scrittura è esente da errore e non le sole parti riguardanti la fede e la morale, con tutt'al più, le parti ad essa strettamente connesse.

L'enc. *Providentissimus* afferma l'assoluta inerranza dei te-

sti ispirati intesi nel loro senso letterale, basandola sull'assoluta veracità di Dio:

« *E' del tutto illecito o restringere l'ispirazione ad alcune parti soltanto della S. Scrittura, o concedere che lo stesso autore sacro abbia sbagliato. Né si può tollerare la condotta di coloro che per disfarsi delle obiezioni (contro la verità della Scrittura) non si peritano di affermare che l'ispirazione divina concerne le cose di fede e di morale e nient'altro, nella falsa supposizione che, quando si tratta della verità delle proposizioni, non sia tanto da considerare ciò che Dio ha detto quanto piuttosto perché lo ha detto.*

L'ispirazione divina è incompatibile con qualsiasi errore: per sua essenza essa non solo esclude ogni errore, ma l'esclude con la stessa necessità per cui, Dio, somma verità, non è autore di alcun errore. Questa è la fede antica e costante della Chiesa, definita solennemente nei Concili Fiorentino e Tridentino, confermata e chiarita nel Concilio Vaticano. Non importerebbe proprio nulla che lo Spirito Santo abbia assunto uomini come strumenti per scrivere, se qualcosa di falso fosse potuto sfuggire agli scrittori ispirati anche se non nell'Autore primario... Ciò fu la costante dottrina dei S. Padri (e si citano le parole di S. Agostino e di S. Gregorio Magno).

Di conseguenza, coloro che ritenessero che nei passi autentici dei libri sacri possa contenersi qualche cosa di falso, o pervertirebbero la nozione cattolica dell'ispirazione divina o farebbero Dio stesso autore dell'errore. Con questa persuasione della loro assoluta immunità dall'errore, i Padri e i Dottori si sono sforzati, con ingegnosità pari al religioso rispetto, di risolvere quelle non poche difficoltà (e sono più o meno quelle stesse che si obiettano oggi con l'etichetta della scienza nuova), insegnando unanimemente che i libri sacri, considerati sia nel loro insieme sia nelle loro parti, provengono ugualmente dall'ispirazione divina, e che Dio stesso, che ha parlato mediante gli scrittori sacri, non ha potuto enunziare proprio nulla che fosse alieno dalla verità ». (18 nov. 1893. E.B. nn. 125-127).

L'enc. *Spiritus Paraclitus* (15 sett. 1920) confermò, ribadì e ampliò il luminoso insegnamento della *Providentissimus*. Il Papa Benedetto XV lamenta che « *benché non lascino adito alcuno ad ambiguità e tergiversazioni, le parole di Leone XIII sono state o apertamente respinte o subdolamente combattute non solo dagli estranei alla Chiesa, ma anche da figli della Chiesa Cattolica, e anzi (ciò che più crudelmente tormenta il nostro animo) da alcuni ecclesiastici e professori di scienze sacre che, orgogliosamente basandosi sul loro giudizio, si sono opposti al magistero della Chiesa su questo punto. Sì, approviamo il pro-*

posito di coloro che, per risolvere le difficoltà della Bibbia, cercano nuove vie servendosi di tutti i sussidi della scienza e della critica; ma sbaglieranno miseramente se trascureranno le prescrizioni di Leone XIII e passeranno oltre ai limiti stabiliti dai Padri. A tali prescrizioni e limiti non si attiene affatto la opinione di quei recenti che, dopo aver accentuato la distinzione tra l'elemento primario o religioso e il secondario o profano della Scrittura, affermano sì che l'ispirazione si estende a tutte le frasi, anzi addirittura a tutti i vocaboli della Bibbia, ma ne restringono gli effetti, e anzitutto l'immunità da errore e la verità assoluta, all'elemento primario o religioso. Ritengono infatti che Dio, nelle Scritture, insegna unicamente ciò che appartiene alla religione; il resto, cioè tutto ciò che appartiene a conoscenze profane e serve come di veste esterna alla divina rivelazione, è solo permesso da Dio, che l'abbandona alla fragilità umana dello scrittore » E.B. nn. 453-454.

Nell'enc. *Divino afflante Spiritu* (30 sett. 1943) Pio XII, commemorato il cinquantesimo dell'enc. *Providentissimus,* ribadisce l'assoluta inerranza delle Scritture. Dopo aver riprodotto le parole di questa enciclica (« Non è assolutamente permesso... concedere che abbia errato lo stesso autore sacro, perché la divina ispirazione di sua natura non solo esclude ogni errore, ma lo esclude con quella medesima necessità con la quale Dio, somma verità, non può essere autore d'alcun errore... »); aggiunge: « *Questa dunque è la dottrina che il nostro predecessore Leone XIII con tanta gravità ha esposto, e che Noi pure con la Nostra autorità proponiamo e inculchiamo perché sia da tutti scrupolosamente mantenuta* ». E.B. n. 539-540.

Una opinione del P. de la Potterie

Non sembra pertanto possibile attribuire al Concilio una *dottrina diversa,* una dottrina « nuova », almeno in veste ortodossa, cattolica. Ed è invece quanto ha creduto di poter tentare il Padre Ignazio de la Potterie, S.J., prof. nel Pont. Ist. Biblico, in un art. del febbraio c.a., nella *Nouvelle Revue Theologique* (10).

1. - Già avremmo un indizio, di questa dottrina « nuova », nella terminologia: « il Concilio non usa più il termine « inerranza », ma parla della « verità » della Scrittura. « Inerranza » era presente nelle prime « tre » redazioni dello schema fino al 1964... Parecchi Vescovi (?) avrebbero domandato che si parlasse in *maniera positiva* dell'effetto dell'ispirazione; e pertanto

a partire della *penultima redazione*, ad *inerrantia* fu sostituita « *veritas* ».

Quel che interessa è il testo finale: il tentativo fatto nel varare la penultima redazione è meglio dimenticarlo; si tratta di un numero molto ristretto in seno alla stessa commissione. Quel che interessa è il testo voluto ed approvato da Sua Santità, e nel senso da lui inteso. Per questi punti, il P. de la Potterie ha l'art. del suo confratello G. Caprile.

I tentativi fatti e poi bocciati per l'aggettivo « salutaris » — potranno interessare per rilevare sentimenti ed intenzioni di quello e di quegli ambienti, *che han cercato* di imporre le loro « novità », con tutti i mezzi — com'è loro costume, ormai da anni.

« Inerrantia » è senz'altro termine di forma negativa, ma adoperato per esprimere una idea altamente positiva; come ad es. « infinito », anch'esso di forma negativa, esprime in Dio una perfezione positiva (11).

D'altra parte, lo stesso Padre deve ammettere che *l'idea* della inerranza rimane nel testo del Concilio (p. 154): « sine errore docere profitendi sunt ».

2. - Secondo il P. de la Potterie, l'affermazione diretta e principale del testo sarebbe la seguente: « les livres de l'Ecriture enseignent *la vérité* que Dieu a voulu faire consigner dans les Saintes Lettres, en vue de notre salut » (p. 154).

« L'importanza teologica di questo testo si trova nelle parole « nostrae salutis causa »: la verità che bisogna cercare nella S. Scrittura, è la verità nell'ordine (!) della salvezza (dans l'ordre du salut), la verità salvifica e non tale o tal altro tipo di verità, di ordine puramente profano ».

« La formula attuale è certo migliore, perché sopprime ogni ambiguità; senza dubbio, introduce una restrizione, ma non di ordine materiale (= limitazione alle sole *res fidei et morum);* si tratta soltanto di una specificazione formale ».

Verrebbe esclusa la verità *storica. La verità biblica* (cioè la storia della salvezza o ancor più precisamente *l'intervento di Dio nella storia,* in ordine alla nostra salvezza) va distinta dalla storicità degli eventi narrati, o dalla storia profana o storia *sic et simpliciter.*

« La storicità degli eventi biblici è garantita dall'ispirazione, quando questi eventi si riferiscono alla storia della salvezza, e nella misura stessa in cui essi vi si riferiscono ».

« Ne segue che dal punto di vista della storia esatta — che non è quello degli autori biblici — tutte le particolarità raccon-

tate nella Bibbia non sono necessariamente sempre « vere », cioè realmente avvenute nell'oggettività dei fatti.

« Ma anche in questo caso, questi particolari conservano tutta la loro « verità », tutto il loro significato, nell'ordine della salvezza. Così, per es., nella genealogia di Gesù *(Mt.)*, è detto che tra Abramo e Gesù ci furono tre volte quattordici generazioni. Dal punto di vista storico, è certamente inesatto. Ma questa genealogia conserva tutta la sua verità, per il senso che l'autore le dà... cioè che Gesù « figlio di David, figlio di Abramo » era l'erede delle promesse messianiche, il Messia atteso attraverso tutta la storia di Israele.

L'aspetto sotto il quale questa pagina conserva integralmente la sua verità è dunque quello della storia santa, l'aspetto del *significato religioso* degli eventi storici ».

E' questa l'opinione personale del P. Ignazio. Per proporla, egli trasferisce l'inciso *nostrae salutis causa* dal verbo della proposizione relativa, all'oggetto della proposizione principale « veritatem », di cui indicherebbe una restrizione, non materiale, ma qualitativa: la verità che Dio volle fosse consegnata senza errore nella S. Scrittura è solo la verità « in ordine alla salvezza ». E', oltre tutto, una stortura del periodo una forzatura del pensiero, così chiaramente espresso da S. Santità nell'intervento presso la Commissione dottrinale.

L'espressione *Salutis nostrae causa* va resa, come abbiamo visto, « les livres de l'Ecriture enseignent la vérité que Dieu a voulu faire consigner dans les Saintes Lettres, en vue de notre salut » (come traduce, a p. 154, lo stesso A.) o ancor meglio « per la nostra salvezza ».

E' poco rispettoso, oltre tutto, affermare l'equivalenza sostanziale tra la formula precedente *veritatem salutarem* che il S. Pontefice e il Concilio han voluto togliere per i motivi su esposti e *veritatem... salutis nostrae causa* (abbinamento stilisticamente barbaro, impossibile) che direbbe la stessa cosa che si voleva rigettare, con l'aggravante di pigliare in giro quanti inconsciemente, senza capirne il senso, l'avrebbero votata!

Tutti lo sappiamo: oggetto della S. Scrittura è la storia della salvezza, la storia dei nostri rapporti con Dio. Oggetto *formale* rilevato già da S. Agostino, a proposito delle scienze: « Non legitur in Evangelio Dominum dixisse: Mitto vobis Paraclitum, qui vos doceat de cursu solis et lunae. Christianos enim facere volebat, non mathematicos » (12).

Ma lo stesso S. Agostino afferma ripetutamente *la fede della* Chiesa nella immunità assoluta da errore di tutta la S. Scrittura. Il P. può leggere quanto ne scriveva il suo confratello P. Crist.

Pesch S.J., nel libro fondamentale: *De Inspiratione S. Scripturae*, Freiburg Br. 1925, p. 117. Basta percorrere la bellissima trad. it. del *Commento a S. Giovanni* di S. Agostino, I-II, ed. Città Nuova, per incontrare attestazioni chiarissime di questa fede indiscussa sulla inerranza assoluta della S. Scrittura, come tutti gli autori cattolici l'hanno finora esposta, eco della fede attestata in tutti i documenti del Magistero.

L'inciso esprime lo scopo inteso da Dio nel donarci i Libri Sacri: la nostra salvezza.

D'altra parte, affermare come fa energicamente l'A. che *tutto* nella Bibbia è connesso con la storia della Salvezza (p. 156), il citare l'art. del P. Grelot *(Nouv. Rev. Théol.* 1963, pag 908 s.): « La Scrittura considera sempre la storia umana sotto l'angolo dei rapporti tra gli uomini e Dio. Gli eventi che la costituiscono manifestano gli atti di Dio nel tempo », consolida piuttosto la storicità degli eventi umani, in essa contenuti, giacché formano appunto il sostrato della storia della Salvezza. Come esplicitamente afferma il Grelot (art. ct., pag. 910): « ogni riflessione sul senso della storia, suppone la *realtà* dei fatti ai quali si applica ».

E' una contraddizione pertanto asserire che *tutto* nella Bibbia è connesso con la storia della Salvezza e poi scrivere: « la verità della Scrittura suppone la realtà degli eventi storici, quando questi toccano il mistero della Salvezza e per quel tanto che lo toccano ».

Ma in realtà l'inerranza, abbiam visto, non è determinata dal contenuto, ma fluisce come conseguenza dalla ispirazione.

E *tutto* nella S. Scrittura è egualmente ispirato. Questa connessione è espressa nel testo: « Cum ergo omne id, quod auctores inspirati... asserunt, retineri debeat assertum a Spiritu Sancto, *inde* Scripturae libri veritatem... firmiter, fideliter, et *sine errore* docere profitendi sunt ».

Quanto all'esempio addotto della genealogia di Gesù in *Mt.*: « è detto tra Abramo e Gesù ci furono tre volte quattordici generazioni. Dal punto di vista storico è certamente inesatto »; no: dal punto di vista di un critico, che vuol trovare nella Bibbia, la descrizione dei fatti come la esigono i moderni, è inesatto.

E' esattissimo invece dal punto di vista di un semita, di un ebreo, contemporaneo di S. Matteo — e gli autori sacri (e Dio stesso) scrivevano allora e direttamente per i contemporanei. Ogni alunno di Teologia, ai primi contatti con lo studio della S. Scrittura, apprende il « genere letterario » particolare costituito dalle genealogie presso i Semiti.

L'evangelista — dice il de la Potterie — vuol dimostrare ai Giudei (e Dio con lui e per mezzo di lui) che Gesù è veramen-

te figlio di David, veramente il Messia. Questo scopo sarebbe ottenuto dall'Evangelista anche se la genealogia « storicamente » fosse sbagliata, non rispondente al vero!

Gesù (insegnano l'Evangelista e Dio stesso) discende da David; e l'insegna con la genealogia, arrivando da David a Gesù. Ora se questa genealogia non risponde al vero (se non c'è la verità storica) cade la stessa « verità biblica » (o insegnamento in ordine al Messia), perché essa è proposta dall'evangelista e da Dio stesso nella genealogia e mediante la genealogia!

E' l'ovvio principio del Grelot: « Ogni riflessione sul senso della storia suppone la realtà dei fatti ai quali si applica » (e qui diremmo: ogni verità biblica — per adattarci alla terminologia ed alla distinzione inventate da questi « novatori » — *esige* la realtà del fatto, la storicità del fatto su cui poggia).

Alla fin fine, si tratta di semplice logica!

3. - Ma dove emerge ancora di più — se fosse necessario — la deficienza e l'insostenibilità della tesi del De la Potterie, è nel n. 4 (pp. 158-160), intitolato: « *Alla Luce della Tradizione* ». « Questo modo di comprendere la verità della Scrittura (verità biblica o religiosa, distinta dalla verità storica, o storicità, non sempre necessaria) non è così nuova come sembra. E' nuova, è vero, se la si confronti con la spiegazione corrente dei manuali di teologia, a partire dalla fine del secolo passato ».

Una sola osservazione: la dottrina offerta da tutti gli autori cattolici (il Pesch è ancora un manuale?), finora, è la medesima formulata da tutti i documenti del Magistero della Chiesa. E' l'eco fedelissima della Chiesa cattolica fin dalle origini. Il consenso dei Padri è unanime e chiari sono i testi desunti dallo stesso Nuovo Testamento. Pertanto non si vede come il Concilio potesse proporre un'altra dottrina!

« Ma la dottrina del Concilio si rifà indubbiamente alla grande tradizione della Chiesa, come lo mostrano i differenti testi ai quali la Costituzione rinvia ».

Sono i testi contenuti nella nota 5, del testo conciliare, v. inizio del nostro articolo e cf. G. Caprile, art. cit., pag. 224 e in nota A.

S. Agostino, *De Genesi ad litteram* 2, 9, 20: PL 34, 279 s.: a quelli che cercano nella Scrittura insegnamenti sulla composizione del mondo, Agostino risponde che lo Spirito Santo non ha voluto insegnare queste cose « nulli saluti profutura ». Abbiamo poco innanzi citato un altro testo affine di S. Agostino e abbiamo risposto che, oltre a questi testi, il grande Dottore ne ha in gran numero che senza contraddizione alcuna affermano con chia-

rezza ed efficacia l'inerranza assoluta della S. Scrittura, in particolare nei suoi commenti agli Evangeli.

La stessa risposta vale per il solo *De veritate XII*, 2, di S. Tommaso: anche qui rimando a C. Pesch, cf. cit., 159 ss.: cf. 2, 2 p. 171 a. 5, 6: *Contra Gentes* 3, 154; e alle espressioni riferite dagli autori, da noi citati di sopra.

Il terzo testo è del Conc. Vat. I: « nec ideo dumtaxat (eos libros pro sacros et canonicos habet), quod revelationem sine errore contineant » (E.B.: Denz. 1787). « Il Concilio non parla dunque di errore in generale — argomenta de la Potterie —, giacché il *sine errore* è correlativo di *revelationem;* l'inerranza è presentata come assenza di errore *in rapporto alla rivelazione* ».

Credevamo di esserci sbagliati! Ed invece è proprio così!

Ma l'espressione « intera » *rivelationem sine errore contineant*, rende il pensiero di Jahn che viene rigettato dal Concilio, tal quale!

Cf. c. Pesch, op. cit., 325 s.: « Postquam exposuit (Jahn) in libris Veteris testamenti contineri revelationes divinas dicit hoc non sufficere, nisi simul constet has revelationes esse sine errore litteris mandatas ». E per il Concilio Vat. I, cf. Pesch, pp. 327-331.

Per la *Providentissimus Deus* e la *Divino Afflante Spiritu* il de la Potterie (p. 160) dice solo che esse riportano il passo di S. Agostino con cui la nota inizia.

Ecco tutto. Questo conferma senza ambagi la risposta da noi data: cioè le encicliche conoscevano il passo di S. Agostino, affermano l'oggetto formale della S. Scrittura e insieme chiaramente, solennemente affermano l'inerranza assoluta.

Ecco perché abbiamo riportato i pezzi delle encicliche; affinché il lettore possa rendersi conto dell'audacia e dell'improntitudine di certi nuovi divulgatori delle vecchie teorie sugli errori storici della Bibbia!

Le espressioni del P. de la Potterie sono un eco di quanto era affermato nella *Introduction à la Bible*, Robert-Feuillet, I.

Nell'art. su citato, scrivevano:

« Ora, nell'*Introduction*, gli Autori (A. Barucq-H. Cazelles), affermato il principio dell'inerranza (p. 58 s.; il lettore non vi trova i testi così limpidi da noi trascritti), passano nelle pp. 59-68 a considerare le applicazioni: 1. nell'ordine morale (p. 62); 2. nell'ordine scientifico (p. 62 s.); 3. nell'ordine storico (p. 64 s.).

Fermiamoci a queste ultime pagine. « Après avoir parlé des questions scientifiques et donné les principes résumés plus haut (tra l'altro, l'autore sacro *secuts est ea quae sensibiliter apparent*), Léon XIII ajoutait: Ces mêmes reflexions, il sera bon de appliquer aux sciences voisines et surtout à l'histoire ».

« De fait — continuano i due autori — on commençait à s'interroger sur la réalité de certains faits qui paraissaient jusqu'ici résulter de la lecture obvie de la Bible.

« Ces difficultés ne venaient plus d'un préjugé antireligieux contre la Bible..., mais d'une confrontation entre le texte biblique et l'histoire du Proche Orient... (Esempi: il Balthazar del libro Daniel; il Nabucodonosor del libro di Judith; la conversione di Ninive del libro di Giona...).

« Bien plus, l'étude attentive du texte biblique lui-même y montrait des affermationes difficillement compatibles entre elles, si on se place au point de vue historique. Fait-il se représenter la conquête comme une série de campagnes d'un Israël unifié, dirigé par Josué, ou comme une série d'entreprises de tribus séparées, selon le tableau du premier chapitre du livre des Juges? Le séjour des Israelites en Egypte a-t-il duré 340 ans (*Ex.* 12, 40) ou un peu plus de quatre générations (*Gen.* 15, 16)?

« Un moment, on crut trouver la solution en admettant que l'auteur biblique parlait de l'histoire « selon les apparences ». Dans ce cas, les apparences étaient les traditions ou documents qui étaient à sa disposition. Les faits pouvaient donc être faux, peu importe: l'auteur en parlait d'après les opinions courantes autor de lui. Ce système, étendu à la Bible entière comme un principe d'explication générale, fut rejeté par le pape Benoît XV dans l'Encyclique *Spiritus Paraclitus:* « Ils s'écartent de la doctrine de l'Eglise ceux qui pensent que les parties historiques de l'Ecriture s'appuient, non sur la verité absolue des faits... ».

« La réprobation du système vient de que la religion judéochrétienne est liée à l'histoire. (Il lettore stia bene attento). L'Ecriture est un témoignage sur l'action de Dieu dans l'histoire: il vient y apporter aux hommes le Salut et y fonder son Royaume. Si la Bible s'appuyait sur des faits inexistants lorsqu'elle retrace *l'histoire sacrée* (sono gli autori che sottolineano), la foi et l'espérance des hommes reposeraient sur le vide.

« Mais l'angle essentiellement *religieux* sous lequel la Bible envisage les faits qu'elle enseigne indique bien les limites de la condamnation du système des « apparences historiques ». Les faits rapportés par les auteurs sacrés sont attestés par eux comme veritables dans la mesure où les auteurs ont voulu s'appuyer sur eux por faire saisir aux hommes le mystère de l'action divine ici-bas, dans la mesure où ils sont très directement liés à l'histoire du Salut. Or celle-ci ne recouvre pas exactement l'histoire profane ni l'histoire politique d'Israël ».

Siamo né più e né meno... al punto di partenza: all'articolo di Mons. d'Hulst: si parte dalla concessione che ci siano « errori

o impossibilità » nella Bibbia; e si afferma la limitazione dell'inerranza ai fatti che sono in stretta connessione diretta con la storia della salvezza; è proprio il contrario di quanto Benedetto XV insegna nella *Spiritus Paraclitus*.

Si tratta di « interpretazione » arbitraria ed erronea (sempre senza nessuna dimostrazione) del testo dell'Enciclica, un misconoscimento del palese ed espresso intento di quel Pontefice, il quale scarta, condanna la possibilità di adeguare le narrazioni storiche alla descrizione dei fenomeni delle altre scienze: non si può parlare di storia « secondo le apparenze »; sempre in rapporto alla natura dell'ispirazione, dopo aver confermata la limpida esposizione, che di essa fa Leone XIII nella Enciclica *Providentissimus*, con l'affermazione, da tenere religiosamente — come scrive ancora S.S. Pio XII —, dell'assoluta inerranza della Sacra Scrittura. L'ispirazione comporta, come effetto inscindibile, l'inerranza: basta rileggere il testo dei venerati documenti, da noi riportati.

Quindi la condanna del sistema delle « apparenze » non viene dal fatto che « la religione giudeo-cristiana (espressione infelice, ché si tratta di due religioni fondamentalmente distinte) è legata alla storia » (13). Benedetto XV afferma, sancisce la verità storica della Bibbia; sancisce l'inerranza per difendere la vera natura della ispirazione: perché la scrittura ha davvero per autore Dio, è davvero parole di Dio, e non soltanto » un témoignage sur l'action de Dieu dans l'histoire », essa partecipa della Verità assoluta.

E cos'è la distinzione di « storia sacra » e « storia profana, storia politica d'Israele » nella Bibbia, se non il ritorno di quell'elemento religioso, o primario, protetto dall'inerranza, e di quello profano o secondario, sensa il sigillo dell'inerranza? Secondo l'*Introduction*, i fatti che la Bibbia insegna sono considerati sotto l'angolo essenzialmente religioso; questo « angle essentiellement *religieux* indique bien les limites de la condamnation du système des apparences historiques ».

In realtà dunque, si danno fatti narrati secondo le apparenze! « I fatti riportati dagli autori sacri, — vien detto subito dopo — sono attestati da essi come veri nella misura in cui gli autori han voluto appoggiarsi ad essi per far comprendere agli uomini il mistero dell'azione divina quaggiù, nella misura in cui essi sono *très directement liès* alla storia della Salvezza ».

Dunque gli stessi fatti « insegnati » sono veri solo in quanto servono di sostegno alla dottrina religiosa. Tanto più dunque « la storia profana e la storia politica di Israele » non hanno alcuna garanzia, per il fatto di essere egualmente ispirati; l'agiografo ha potuto scriverle secondo « le apparenze ».

Evidentemente, gli autori nel presentare questa loro teoria, hanno dinanzi i sistemi « critici », ai quali hanno chiesto la soluzione delle difficoltà; sono i sistemi, presentati (ma erroneamente) in questo volume, come realtà dimostrate, tali da imporre la limitazione ora vista circa l'inerranza; e conseguentemente una nuova teoria sulla natura dell'ispirazione divina.

E' stato detto che quella *Introduction* è uscita dal Pont. Ist. Biblico. Non fa pertanto meraviglia la identità di idee espresse. Quello invece che meraviglia è l'avallo dato da S. Em. il Card. Bea alla 2.a ed. di quel libro, quando sappiamo dall'art. del P. G. Caprile, art. c., p. 226 come egli sia intervenuto nella penultima redazione « furtiva » contro la « *veritatem salutarem* » ed abbia esposto la dottrina sull'inerranza assoluta!

---

1) Nella « Costituzione dogmatica su la Divina Rivelazione », *Dei Verbum*, c. III: « L'ispirazione divina e l'interpretazione della Sacra Scrittura », n. 11. Il testo latino, approvato dal Concilio il 29 ottobre 1965 e promulgato dal Sommo Pontefice il 18 novembre 1965, è stato pubblicato ne *L'Osservatore Romano* del 19 novembre 1965, p. 4-5. La traduzione in italiano è riportata dal volume *Concilio Ecumenico Vaticano - Costituzioni, decreti, dichiarazioni*, (editrice « domani ») Roma 1966. Evidentemente, per la retta interpretazione del pensiero che il Concilio ha voluto esprimere, fa fede il testo originale e non le traduzioni nelle varie lingue.

2) Cf. *Divino afflante Spiritu* (Pio XII, 30 sett. 1943), EB n. 556.

3) *In* e *per hominem:* cfr. *Hebr.* 1,1 e 4,7; Conc. Vat. I: *Schema de doctrina catholica*, nota 9 (Coll. Lac. VII, 522).

4) *Providentissimus Deus* (Leone XIII, 18 nov. 1833), EB n. 125.

5) Cf. S. Augustinus, *Gen. ad litt.* 2, 9, 20 PL 34, 270 s.; *Ep.* 82, 3: PL 33, 277. — S. Thomas, *De Ver.*, q. 12, a. 2, c. — Conc. Tridentino, Sess. IV, *De canonicis Scripturis:* Denz. 793 (1501). — *Providentissimus Deus* (Leone XIII): EB nn. 121. 124. 126-127. — *Divino afflante Spiritu* (Pio XII): EB n. 539.

6) Ecco, ad es., lo schema edito nel 1963. Il titolo è il medesimo: c. II De Sacrae Scripturae divina Inspiratione... et interpretatione; n. 11 « Quae Scriptura, ex apostolica fide, "divinitus inspirata" (2 *Tim.* 3, 16) creditur, quia nimirum Deum habet principale auctorem. Deus autem, hominibus ad id delectis, qui hagiographi vocantur, tanquam vivis instrumentis, omnibus nempe humanis facultatibus praeditis (a), usus est, ut ea omnia eaque sola quae ipse iuberet, universis hominibus scripto traderent (b). Cum ergo totius Scripturae Deus principalis auctor affirmetur et sit, inde totam Scriptura (c) divinitus inspiratam ab omni prorsus errore immunem esse consequitur (d). ». (a) *Divino afflante Spiritu*: EB n. 556. - (b) *Providentissimus Deus*: EB n. 125 - (c) Cf. Pont. Comm. Bibl., Decr. 18 iun. 1915: EB n. 420; S.C.S. Officii *epist.*, 22 dic. 1923: EB n. 539. - (d) *Divino afflante Spiritu*: EB n. 539.

7) Erano stati scelti, appunto per questo!

8) I termini adoperati si possono leggere nel loro contesto originario (decreto della Pont. Commissione Biblica del 18 giugno 1915): « Utrum, prae oculis habitis genuina muneris apostolici notione..., *dogmate item catholico de inspiratione et inerrantia* sacrarum Scripturarum, quo *omne id*, quod hagiographus asseit, enuntiat, insinuat, retineri debet assertum, enuntiatum, insinuatum a Spiritu Sancto... affirmare oportet, Apostolum Paulum in scriptis suis nihil omnino disse, quod nom perfecte concordet cum illa temporis parousiae ignorantia, quam ipse Christus hominum esse proclamavit? Resp.: Affirmative. EB n. 420.

9) Anche per la storicità degli Evangeli, i « progressisti » sono serviti: cf. il nostro commento al *Monitum* del S. Offizio del 20 giugno 1961, in *Palestra del Clero*, fasc. del 15 settembre 1961.

10) I. de la Potterie, S. J., *La vérité de la Sainte Ecriture et l'Histoire du salut d'après la Constitution dogmatique « Dei Verbum », in Nouvelle Revue Théologique* 98 (1966) 149-169.

11) Sull'origine e sul significato del termine « inerrantia », il P. de la Potterie può confrontare Mons. A. Romeo, ne *Il Libro Sacro*, II (già cit.), p. 160, nota 458.

12) *De actis cum Felice Manichaeo* 1,10: PL 42, 525.

13) « L'histoire », come entità a sè, assoluta, in cui Dio entra per svolgere la sua azione, è fantasia puerile e « moderna » (hegeliana). Il Magistero ecclesiastico parla sempre e solo di *verità storica.*

Augustinus perennis

di Giovanni Baget - Bozzo

Uno schema storiografico consueto interpreta S. Tommaso come l'autore di una « scelta » filosofica opposta a quella di Agostino: Agostino avrebbe « scelto » Platone, e Tommaso avrebbe « scelto » Aristotele.

A monte di questo schema storiografico stanno due tesi: l'una che esista una frattura all'interno del pensiero cristiano: l'altra che il Cristianesimo debba essere mediato razionalmente da una filosofia e che dunque esso si situi di per se su un piano non razionale, incapace di una giustificazione autonoma sul piano della ragione.

Ambedue queste tesi assumono come fondamento la « insufficienza » del pensiero agostiniano: la prima appunto, perché ritiene che solo a prezzo di una rottura con Agostino sia stato possibile progredire: la seconda, perché dà come superata la tesi propria di Agostino, e di tutta la patristica: che cioè il Cristianesimo sia l'inveramento ed il compimento della filosofia: verus philosophus amator Dei.

Le due tesi sono evidentemente solidali: se la fede può trovare il suo *intellectus* solo mediante le filosofie, essa diventa necessariamente tributaria della loro eterogeneità.

Da ciò deriva, evidentemente, una visione storicistica della teologia; essa infatti sarebbe interamente soggetta al succedersi delle egemonie filosofiche e culturali: la sua funzione sarebbe proprio quella di « assumerle » e di spiegare il dato rivelato a partire dalla filosofia culturalmente egemonica in una situazione storica determinata.

Ciò in sostanza sarebbe una fedeltà non ripetitiva di S. Tommaso perché, anche staccandosi dalla lettera del Maestro, se ne ripeterebbe, in funzione di situazioni storiche diverse, l'atteggiamento. Con ciò siamo giunti alla distinzione di « kerigma » e di teologia che è parte così rilevante del linguaggio teologico oggi di moda.

Non è scopo del presente articolo toccare questo problema.

Si vuole invece toccare il problema dell'« insufficienza » del pensiero agostiniano: cioè vedere in primo luogo, se la eredità agostiniana conservi in se qualcosa di essenziale per *l'intellectus fidei:* e se in particolare questo qualcosa si possa dire costitutivo della posizione stessa di S. Tommaso, al punto, come sosterremo, di spiegarne la stessa particolare autorevolezza.

La giustificazione della metafisica

Se prendiamo uno dei manuali correnti di filosofia neoscolastica, la prima cosa che colpisce, in rapporto all'impostazione di S. Tommaso, è la netta separazione tra problema gnoseologico e problema psicologico. Del primo si tratta immediatamente dopo la logica, del secondo dopo la metafisica e persino dopo la teodicea. Ciò è al di fuori della tradizione filosofica classica, per cui il problema gnoseologico ha fatto sempre una cosa sola con il problema psicologico.

Il problema di come l'anima conosca è sempre stato risolto assieme al problema di quel che l'anima sia.

Perché è invece oggi possibile questa separazione?

Consideriamo intanto che vi è una tradizione filosofica che potrebbe giustificare questa separazione: ed è il nominalismo.

Ogni posizione cioè che riduca la conoscenza a conoscenza sensibile può perfettamente separare il problema gnoseologico da quello psicologico.

Il problema gnoseologico è un problema metafisico (ed implica una metafisica dell'anima). Non appena esso venga situato entro il limite corporeo, la metafisica, in tutte le sue specificazioni viene meno.

Naturalmente i manuali scolastici sono ben lungi dall'essere nominalisti: ma allora perché in essi il problema gnoseologico è separato dal problema psicologico e posto addirittura prima di quello metafisico?

Si potrebbe rispondere che ciò è dovuto appunto alla necessità di dimostrare la possibilità della metafisica: ma con ciò si risponde che il problema gnoseologico non è un problema metafisico, tanto che può correttamente essere considerato un prolegomeno di esso. Ancora una volta ci troviamo di fronte ad una differenza tra l'impostazione dei manuali e quella della tradizione. Naturalmente la giustificazione più facile di questo fatto è la necessità di difendere la metafisica dalla *Critica della Ragion Pura.*

Ma accettare una simile giustificazione significa accettare

il postulato stesso della filosofia moderna: che essa sia una filosofia *nuova*. Se infatti si giustifica un nuovo itinerario di esposizione metafisica in ragione di un fatto storico, è accettato appunto il valore « metafisico » di questo fatto.

Sorprende inoltre che ben raramente, nella esposizione di Kant, venga fatto posto agli aspetti più problematici della posizione kantiana: p. es. alla *Critica del Giudizio*. Kant viene ridotto rigorosamente alla *Ragion Pura*.

L'argomento dunque storico non tiene: e perché un fatto storico non può dal punto di vista della metafisica giustificare un diverso *itinerarium mentis*, e perché il fatto storico pone, nella sua interezza, una sfida alla metafisica assai meno rigorosa e definitiva di quel che dicano i manuali.

Vien dunque logico di cercare altrove il motivo della diversa trattazione dei manuali per rispetto della tradizione.

La tradizione non ha mai accettato di porre il problema di una giustificazione della metafisica: ha solo indicato che esisteva nell'uomo un principio, il « nous », la « mens » che giudicava la realtà in modo non riconducibile alla dimensione sensibile.

Accanto alla descrizione sensibile della realtà, esiste una descrizione intellettuale di essa: l'una non contraddice l'altra, ma vi è irriducibile.

Per la tradizione metafisica è inconcepibile si debba accettare una dimostrazione della omogeneità dell'*intellectus* metafisico all'esperienza sensibile a partire da essa (1).

L'intelletto astrae dalla specie sensibile la specie intelligibile: ma lo fa non elaborando il dato sensibile, ma semplicemente superandolo.

In questo senso si è trovato giusto parlare di metafisica, cioè di un « intelligere » che va oltre il senso. Questo è un punto capitale per comprendere la decadenza del senso vero della metafisica, generale nel nostro tempo e di cui la manualistica neoscolastica è solo un esempio minore ed assai moderato.

La grande filosofia greca è una contemplazione intellettuale della realtà: l'intelletto coglie le cose oltre il dato sensibile e ne riporta, in parole, « qualcosa ». L'intelletto nella parola esprime sensibilmente qualcosa della realtà che ha contemplato. Questo è un processo universale, a cui appunto il metafisico dà dimensione compiuta ed avvertita.

La metafisica ha carattere contemplativo, ed è per questa immediata comunione con l'essere come tale che è « la scienza

che studia l'essere in quanto essere e le sue proprietà essenziali » (2).

E questo è possibile solo perché l'intelletto comunica con l'essere oltre il senso.

Nella grande speculazione metafisica non esiste dunque, in senso proprio, un problema gnoseologico separato da quello psicologico: e soprattutto non esiste come anteriore al problema metafisico.

Porre il problema della giustificazione della conoscenza metafisica è porre in dubbio la realtà stessa del pensare e del filosofare.

Ma il problema della giustificazione della metafisica si pone per qualunque posizione che non accetti la contemplazione del puro essere come dimensione propria dell'intelletto umano: e che veda dunque nella conoscenza intellettuale una semplice rielaborazione del dato sensibile.

Questa posizione dovrà inevitabilmente cercare di giustificare l'astrazione che è nei nostri concetti a partire appunto dalla sensazione.

Riconosciamo così la posizione dei nostri manuali: essa pone infatti così il problema: come l'astrazione che è alla base del concetto non sia una deformazione del dato sensibile, ma invece un processo di legittima distinzione dei dati comuni da quelli individuanti.

Questa posizione sembra appunto fondare il valore della astrazione per rispetto alla sensazione: la mente mette in un diverso ordine, in un ordine conforme alla mente, ciò che la sensazione pone in ordine proprio alla percezione.

Allora anche i più propri concetti metafisici (essere, essenza, vero, sostanza, potenza, ecc.) divengono dei più radicali riordinamento del dato sensibile.

Naturalmente da questo punto di vista è facile affermare l'insufficienza dell'eredità agostiniana: ma quel che non si coglie è che qui Aristotele ed Agostino sono solidali e che ambedue sono egualmente testimoni della tradizione metafisica.

Per ambedue infatti l'intelletto coglie l'essere oltre il sensibile: c'è una comunione dell'intelletto con l'essere che va oltre il sensibile. Il vero rappresenta la sintesi dell'intelletto con l'essere: e l'intelletto in radice è sempre vero (e può conoscere nuovi veri) perché è sempre in comunione con l'essere. I punti di diversità all'interno della tradizione metafisica, la *querelle* platonico-aristotelica, si situa all'interno di questo patrimonio comune.

E' all'interno della stessa filosofia scolastica che si attua il punto di rottura con la tradizione metafisica. Si può considerare il pensiero di Guglielmo di Occam come una forma particolare esplicita di questa rottura: e tuttavia questo stesso sistema era un punto di arrivo.

Aimè Forest nel suo « La structure du concret selon S. Thomas d'Aquin » ha mostrato con chiarezza la lotta di S. Tommaso contro tutte le posizioni che tendevano a confondere l'universale logico con l'essere reale.

Distinguere la metafisica dalla logica e dalla fisica fu per S. Tommaso una lotta dura e difficile: pure proprio in questa lotta crediamo vada ravvisato il senso autentico del tomismo.

Un realismo agli universali è alla base dell'emanatismo avicenniano: le forme, idee pure dell'intelletto agente, fluiscono nelle cose. Attraverso la mediazione dell'intelletto agente universale, le idee, cioè gli universali logici, fluiscono nella materia disposta e danno luogo al vivente.

Gilberto della Porretta e la scuola di Chartres esprimono, in terre cristiane, una posizione analoga.

Ogni essere è per Gilberto composto del suo universale logico *(esse)* e di « ciò che è » *(id quod est)*. Per esempio la corporalità è l'essere del corpo: il corpo è « ciò che è: l'umanità è l'essere dell'uomo: l'uomo è ciò che è ». L'universale logico diventa semplicemente l'essere.

Ibn Gebirol (Avicebron) rappresenta la formula estrema di questa confusione di logica e di metafisica: ogni essere è contenuto nell'altro in ragion della generalità dell'astrazione che gli si riferisce: i gradi di astrazione sono semplicemente gradi d'essere. La logica è, *tout court,* la metafisica.

Il pensiero arabo porta in occidente la tradizione metafisica greca veicolata nel quadro di una semplice fisicizzazione degli universali. Il « platonismo » logico di Ibn Gebirol e di Gilberto della Porretta riconduceva semplicemente la metafisica alla logica, *il verbum mentis* alla parola. La contemplazione dell'essere, che è il punto comune platonico-aristotelico ed il *secretum* della tradizione metafisica, veniva compiutamente oblitterato.

Il « platonismo » era per S. Tommaso principalmente Ibn Gebirol: poiché per platonismo egli vide sempre la sostanzializzazione dell'universale logico.

Aristotele per S. Tommaso fu invece proprio la tradizione

metafisica, cioè la distinzione tra la contemplazione dell'essere e la logica. Per questo è così importante per S. Tommaso la riscoperta del testo aristotelico: non tanto nel senso della contrapposizione tra Aristotele ed il Platone storico che non conosceva, ma appunto per ristabilire la distinzione tra la metafisica e la logica, tra la contemplazione dell'essere e il problema degli universali. « *Ens non potest esse genus* »: questo assioma aristotelico è, per S. Tommaso, la negazione della riduzione della metafisica alla logica. La metafisica ha a che fare con la contemplazione dell'essere, non con i termini « *generali* ». Il « *genere* » è una categoria logica, non una espressione metafisica.

L'Aristotele che Tommaso scelse era colui che esprimeva la tradizione metafisica contro lo « pseudo platonismo » di Ibn Gebirol cioè contro la sostanzializzazione dei generi, visti come ad un tempo idee trascendenti e forme immanenti, contro la contemporanea riduzione dell'ousia aristotelica e dell'idea platonica a genere, in un sistema che li sintetizzava a prezzo appunto di questo radicale misconoscimento.

L'intenzione del tomismo è dunque del tutto opposta ad ogni distinzione tra gnoseologia e metafisica e ad ogni riduzione della contemplazione delle essenze alla generalizzazione logica. L'atto con cui l'intelletto raggiunge l'essere è diverso da quello mediante cui esprime il termine generale. L'analisi del linguaggio non è *simpliciter* la metafisica. Qui sta il significato del tomismo e la sua singolare battaglia in seno alla filosofia medievale.

Su questo punto esiste la radicale differenza ad esempio tra Tommaso e Duns Scoto: la differenza tra la dottrina dell'analogia e quella dell'univocità dell'essere. Nella prima dottrina si esprime la trascendenza dell'essere per rispetto alla parola: la parola è uno strumento inadatto per esprimere l'essere: perciò essa non può esprimerlo con un solo senso e con un termine adeguato. Questo è Tommaso: e questo è, contro i sofisti, Aristotele.

All'opposto sta la tesi scotista dell'univocità dell'ente. Essa consiste proprio nell'affermazione della non trascendenza dell'essere per rispetto alla parola: la parola, cioè qualcosa di sensibile legato alla fantasia, può esprimere con un termine adeguato l'essere: al punto tale che la dimostrazione di Dio si riduce in Scoto, in ultima analisi alla semplice distintizione del genere « essere » in speci: ens finitum, ens infinitum.

E giustamente il Gilson nota l'influenza di Ibn Gebirol sulla scuola scotista (3). Come in Ibn Gebirol, in Scoto l'essere torna un genere.

Tommaso ritrova la trascendenza dell'essere sulla parola, che è la base della logica (e cioè della molteplicità dei sensi della parola essere, secondo le varie categorie logiche), ed è, appunto il fondamento della scoperta aristotelica nella polemica antisofista (4).

Con ciò però Tommaso ritrova la difficoltà della posizione metafisica: la metafisica, in quanto contemplazione dell'essere, non è riconducibile semplicemente a nozione: richiede un atto di contemplazione, cioè il saper prescindere compiutamente dal senso, pur passando attraverso di esso.

Non bisogna dunque meravigliarsi se il tomismo scolastico sia stato soggetto a numerose contaminazioni. Nessun grande metafisico era forse più adatto allo insegnamento di Tommaso: ma la metafisica è una capacità dello spirito, una illuminazione, non un insegnamento. « Giustificare » la metafisica non richiede alcuna condizione spirituale nel discepolo: ma è già negare la metafisica. Invece insegnare a « dimenticare » il sensibile per il puramente intelligibile, l'insegnare ad andare oltre la logica, e dunque oltre le parole, cioè è opera di un maestro dello spirito, e non per usare l'espressione schopenhaueriana, di un « signor professore di filosofia ».

L'« agostinismo » di S. Tommaso

Aristotele non ha conosciuto la parola metafisica ed Agostino non ha usato la parola teologia: ambedue ci hanno però parlato della sapienza. E l'hanno definita esattamente al medesimo modo: come ciò che trascende interamente il sensibile, come una notizia delle cose divine.

Dopo aver stabilito che « la sapienza è la scienza sui principi e le cause prime, tra cui appunto è il bene ed il fine » (5), Aristotele prosegue: « Una scienza è divina in quanto posseduta da Dio o in quanto è scienza di cose divine. Questa sola si trova ad esser tale per entrambe le ragioni: poiché nessuno mette in dubbio che Iddio non sia causa o principio: e che questa scienza, o solo o in grado massimo, non la debba Iddio possedere. Tutte le altre scienze saranno per gli uomini più necessarie di questa: ma superiori a questa, nessuna » (6).

Ed ecco la descrizione agostiniana della sapienza: (ad sermonem sapientiae) « pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse, et esse dicuntur, sine ulla mutabilitate temporum. Non enim sic fue-

runt ut esse desinerent, aut sic futura sunt quasi nunc non sint: sed idipsum esse semper habuerunt, semper habitura sunt. Manent autem, non tamquam in spatiis locorum fixa veluti corpora, sed in natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia vel contrectabilia corporis sensibus. Ad quas mentis acie pervenire paucorum est: et cum pervenitur, quantum fieri potest, non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei transitoriae non transitoria cogitatio » (7).

In ambedue i casi la metafisica rappresenta qualcosa di ben diverso dalla meditazione dei generi e delle speci: è la contemplazione dell'essere, e della realtà in quanto ad esso si riconduce. *E' la visione della verità.*

Per Agostino come per Aristotele al vertice della conoscenza sta un atto di pura contemplazione della verità delle cose, del modo in cui esse appaiono all'intelletto, oltre il senso.

E ciò non è il genere e la specie, le categorie costruttive del linguaggio: la contemplazione della verità non è l'analisi grammaticale e l'analisi logica. E' un modo che va oltre la parola.

Se questo è il problema, può per rispetto ad esso considerarsi deficiente l'eredità agostiniana?

Già qui si ritrova il senso dell'agostiniano « verus philosophus amator dei »: e si ritrova proprio in riferimento alla concezione di sapienza propria di Aristotele. Non è un mero atto razionale, ma un atto contemplativo che conduce l'uomo alla sapienza: la sapienza, che è anche la conoscenza del fine e del bene, come Aristotele esplicitamente sottolinea.

Una contemplazione che comporta l'intera inesione dello spirito, è il frutto di una tensione e di una disciplina integrale.

Vi è dunque tra la « filosofia » e la Fede quella continuità che S. Giustino e Clemente Alessandrino avevano espresso: e che era tornata frequente nella prima apologia cristiana.

Il giudizio di Agostino che vede la sapienza, nata dalla Fede, come l'inveramento e quindi la sostituzione della filosofia, ha un fondamento nella stessa concezione aristotelica della sapienza.

Ma, in questo caso, non offriva l'eredità agostiniana qualcosa di proprio che potesse arricchire l'eredità platonico-aristotelica con l'apporto della Rivelazione?

E in questo caso poteva tale rapporto integrarsi omogeneamente con Aristotele?

Tommaso risponde in fatto affermativamente a queste domande.

Per vedere fino a che punto egli considerasse l'aristoteli-

smo e l'agostinismo come integrabili, ci si può rifare all'articolo 8 della 10ª questione del De Veritate.

Qui Tommaso si domanda: utrum mens seipsam per essentiam cognoscat, aut per aliquam speciem. La prima autorità introdotta per sostenere la seconda delle due alternative è Aristotele: « ut Philosophus dicit in III de Anima, intellectus nihil intelligit sine phantasmate. Sed ipsius essentia animae non potest accipi aliquod phantasma. Ergo oportet quod per aliquam aliam speciem a phantasmatitus abstractam mens nostra seipsan intelligat ». La prima autorità adotta per l'altra delle due alternative è Agostino: « mens seipsam per seipsam novit quoniam est incorporea: nam si non seipsam novit, non seipsam amat ». Tuttavia, ci sono ben tre citazioni del De Anima aristotelico usate a sostegno della prima alternativa: e danno tutte un suono simile a quello agostiniano. La più significativa è l'ultima. Secondo Aristotele, l'intelletto agente intende sempre. Ma l'unica cosa che può intendere sempre è se stesso: se dovesse intendere se stesso *per speciem a sensibus abstractam,* ciò non sarebbe possibile. Ci deve dunque essere una conoscenza che l'anima compie per essenza e non attraverso i sensi se si vuole ammettere il concetto aristotelico di intelletto agente.

Tommaso riconduce ad unità le alternative, distinguendo i sensi in cui esse sono vere.

Si possono avere, egli dice, due conoscenze dell'anima, una conoscenza relativa alla natura dell'anima, che è comune a tutte le anime: ed una relativa all'esistenza dell'anima, che è conoscenza propria al singolo soggetto conoscente.

Quest'ultima conoscenza egli la suddistingue in attuale ed abituale. Nel primo caso, Tommaso dice che l'anima conosce se stessa mediante i suoi atti, e cita come autorità Aristotele nel nono libro dell'Etica, c. 11. Nessuno, dice Tommaso, comprende di comprendere se non comprende qualcosa. Ma ecco il secondo caso. L'anima può conoscere per il fatto che la sua essenza è presente a se stessa in ogni momento. E' questa la conoscenza *ad modum habitus:* una conoscenza permanente, anche se non esplicita.

Ora questa è proprio la conoscenza che Agostino ha teorizzato nel De Trinitate. « Non amor et cognito tamquam in subjecto insunt menti sed substantialiter etiam, ista sunt, sicut ipsa mens: quia et si relative dicuntur ad invicem, in sua tamen sunt singula quaeque substantia » (8).

In Agostino la struttura della *mens* è correlativa a quella della Trinità, perché ne è immagine: in questo senso nella so-

stanza della mente esistono la notizia e l'amore prima di ogni atto. Sono l'incorrotta natura spirituale dell'uomo.

Questo concetto è ciò che Tommaso traduce come conoscenza abituale: ma precisando che qui « non requiritur aliquis habitus: sed ad hoc sufficit sola essentia animae quae menti est praesens »: che è appunto una pura posizione agostiniana.

Con ciò, con Agostino, Tommaso ha introdotto il principio dell'autonomia dell'anima per rispetto ai suoi stessi atti: l'anima può conoscere i suoi atti appunto perché conosce se stessa: essa così « riconosce » i propri atti. Ed anche questa è appunto l'esplicita posizione di Agostino. E' la conoscenza sostanziale che l'anima ha di se stessa che rende possibile il « riconoscimento » degli atti.

E' per questo che essa può distinguere la vera dalla falsa conoscenza di sé. Quando le cose sensibili si attaccano all'anima *glutino amoris*, e le falsano la conoscenza di se, essa può sempre tornarvi, e così le è comandato, perché la presenza essenziale dell'anima a se stessa rende sempre possibile la conoscenza attuale. Essa deve solamente togliere ciò che i sensi hanno aggiunto alla pura conoscenza sostanziale di se (9).

Tommaso ha dunque seguito Agostino in ciò che è più proprio di Agostino: l'aver definito la natura dell'anima come conoscenza ed amore sostanziale.

Veniamo ora alla conoscenza dell'anima in quanto essa è un principio comune a tutti gli uomini.

I sensi ci danno le parole necessarie a comprendere il processo della conoscenza e quindi la natura dell'anima: « natura animae cognoscitur a nobis per species quas a sensibus abstrahimus... Ex hoc enim quod anima humana universales rerum naturas cognoscit, percipit quod species intelligibilis est immaterialis... ex hoc autem quod species est immaterialis, intellexerunt quod intellectus est res quaedam independens a materia... » (10).

L'anima umana conosce solo se le essenze le vengono poste innanzi: solo allora essa può intuire le essenze nel sensibile, astraendo dal sensibile la *species intelligibilis*.

Nel giudizio invece l'anima, che ha già raggiunto la *species intelligibilis* non ha più bisogno del senso. Questo vale universalmente, e quindi anche per l'anima. Se si considera il giudizio sulla natura dell'anima, « judicium quo sentimus ita esse... sic notitia animae habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem ex qua perfecte quantum possumus definimus non qualiscumque sit uniuscujusque hominis mens sed qualis sempiternis rationibus esse debeat », ut dicit Augustinus libro IX de Trinitate... Sic igitur patet quod mens nostra cognoscit seipsam

quodammodo per essentiam suam, ut Augustinus dicit: quodam vero modo per intentionem sive per speciem, ut Philosophus et Commentator dicit: quodam vero modo intuendo inviolabilem veritatem, ut Augustinus dicit » (11).

Qui dunque Tommaso ha integrato Aristotele con le due più tipiche tesi di Agostino: la conoscenza sostanziale dell'anima (per essentiam) e la conoscenza intellettuale come *intueri immutabilem veritatem.*

Per questo ancora qui egli ha ribadito la tesi, che la verità è solo nel giudizio, perché solo il giudizio ha riferimento al vero, cioè al riconoscimento dell'essere.

Per Tommaso la scienza dell'essere aristotelica e la *veritas in rationibus aeternis* agostiniana sono esattamente la medesima cosa.

La tradizione metafisica

Termini essenziali della tradizione metafisica (e del tomismo) ci sembrano dunque essere i seguenti:

a) l'intelletto conosce l'essere come tale, oltre il dato sensibile: e la conoscenza dell'essere in quanto essere è il vero;

b) l'essere ed il vero vengono espressi in un giudizio: solo il giudizio predica l'essere (e afferma dunque la verità) di un soggetto determinato;

c) le cose vengono conosciute a partire dal senso. La definizione che di esse vien data è dunque legata al sensibile, anche se presuppone la capacità dell'intelletto umano di attingere lo essere. In questo senso si deve distinguere tra le generalizzazione logica e l'intuizione dell'essere. Vi è dunque tra l'atto dell'intelletto e la parola che esprime un termine generale una differenza che è appunto quella che passa tra intelletto e senso, tra universale e particolare. L'intelletto intuisce l'universale, ma la parola lo può esprimere solo mediante il particolare;

d) le generalizzazioni logiche (i concetti) sono resi possibili dalla intuizione intelettuale dell'essere, ma non la esprimono compiutamente. Per questo essi possono apparire come dei termini che distinguono ciò che è comune da ciò che è proprio in due oggetti diversi. Tuttavia non vi è alcuna garanzia della legittimità di questo processo a partire dalla sensazione e dall'autocoscienza di essa: si può solo comprendere il problema delle

categorie logiche quando si intende che esse sono il tentativo del nostro linguaggio di esprimere la pura esperienza dell'essere e dell'essenza;

e) caratteristica essenziale del tomismo è appunto la conservazione della tradizione metafisica, cioè la distinzione tra l'intuizione dell'essere e la generalizzazione logica: questa è la caratteristica fondamentale del tomismo nell'interno stesso della filosofia scolastica;

f) la dottrina di S. Agostino sulla conoscenza e sull'anima sono la nuova conquista metafisica fondamentale successiva al Cristianesimo e ad esso riconducibile. Tommaso vi rimane integralmente fedele e risolve in essa i limiti della psicologia aristotelica;

g) la metafisica presuppone un abito contemplativo che accetti il prescindere del sensibile pur usandone. Essa dunque non è contenibile che in una tradizione scolastica che accetti il concetto e la pratica della disciplina spirituale. Altrimenti il rigetto della metafisica o la sua riduzione alla logica sono inevitabili.

---

1) - « Dalle sensazioni, per quanto fondamentali per la conoscenza dei particolari, noi reputiamo che non derivi nessuna sapienza, perché esse non ci dicono il perché di nulla ». (Metafisica, 981 b, vers. Carlini, p. 6).

2) - Metafisica 1003 a vers. Carlini, p. 106.

3) - E. Gilson - La philosophie au Moyen Age, Paris 1962 p. 370.

4) - Cfr. su questo problema Pierre Aubenque - Le probleme de l'etre chez Aristote, Paris 1962, p. 95 seg. L'autore da tuttavia una versione problematica della ricerca aristotelica: la scienza dell'essere è in sostanza per Aristotele « la science introuvable ».

5) - Metafisica, 982 b, vers. Carlini, p. 10.

6) - Metafisica, 982 b, vers. Carlini, p. 10.

7) - De Trinitate, 12, 14.

8) - De Trinitate, 9, 4.

9) - De Trinitate, 10, 8.

10) - De Veritate, q. 10, a 8 in c.

11) - De Veritate, q. 10, a. 8 in c.

La dialettica della ragione atea

di Piero Vassallo

I

1 - La dialettica dello stolto e del sapiente.

« Dice lo stolto in cuor suo: Dio non è » (1). Secondo la Sacra Scrittura, dunque, stoltezza è negare Dio.

Lo stolto, però, non è l'infermo di mente. Egli è, anzi, definito dalla Sacra Scrittura come « sapiente di questo mondo ».

Scrive san Paolo: « nessuno si illuda: se qualcuno tra di voi si stima sapiente secondo il mondo diventi stolto per diventare sapiente. Perché la sapienza di questo mondo è stoltezza di fronte a Dio. Sta infatti scritto: è Lui che impiglia i sapienti nella loro rete di astuzie. E ancora: il Signore conosce i pensieri dei savi e sa quanto siano vani » (2).

Dinanzi al giudizio umano il sapiente è sapiente. Dinanzi a Dio il sapiente è lo stolto, e viceversa: lo stolto è il sapiente. Dinanzi a Dio la più ovvia fra le affermazioni tautologiche è spezzata in due opposti giudizi che hanno Dio stesso come termine di paragone: il giudizio « Dio non è » costituisce l'affermazione del sapiente-stolto, il giudizio « Dio è » costituisce l'affermazione dello stolto-sapiente.

La ragione umana sembra smarrirsi. E' tentata di rinunciare a se stessa, di accettare la verità divina ma come puro assurdo. Si umilia, ma accusa Dio di esser la causa della propria infermità naturale: « Non ha Dio reso stolta la scienza di questo mondo? Non vorrà la teologia cristiana decidersi a considerare, d'accordo con le parole dell'Apostolo, la filosofia come una stoltezza? » (3). Accetta la fede, ma pretende di attribuire a Dio l'origine del paradosso: « Yahwéh non è un essere umano: egli è ambedue in uno, persecutore e soccorritore, con ciascuno dei due aspetti reale quanto l'altro. Yahwéh non è diviso in due, egli è un'*antinomia*, una totale opposizione interna, l'indispensabile presupposto della sua immensa ed atroce dinamica, della sua onnipotenza e della sua onniscienza » (4).

Ma la Sacra Scrittura incalza con nuove difficoltà: « Dio è luce, e in Lui non ci sono tenebre » (5). Da lui la mente umana non riceve altro che la verità: « luminosa e indefettibile è la

sapienza, facilmente si manifesta a chi l'ama e la trovano coloro che la cercano: essa previene coloro che la desiderano. Chi di buon mattino la cerca non dovrà affannarsi, perché la troverà sulla porta di casa » (6). E infine: « La Sapienza custodì il primo uomo che Dio plasmò, il padre del mondo, quando fu creato solo; poi lo liberò dalla colpa e gli dette forza di dominare ogni cosa » (7).

In Adamo, dunque, sapienza e ragione coincidono. E poiché Adamo ha peccato, la Sacra Scrittura ci induce a credere che la stoltezza non discende dall'infermità naturale della ragione ma dalla volontà.

Il medio tra lo « homo sapiens » e il giudizio insipiente non è la defettibilità della ragione in quanto ragione ma la defettibilità dell'uomo in quanto volontà. Lo « homo sapiens » pronuncia l'affermazione stolta in quanto in lui « decide » una volontà contraria alla ragione (8).

Il sapiente sa, il sapiente in quanto stolto non sa: la stoltezza è irragionevole, anche se, in qualche modo, procede dalla ragione. Vale a dire che la stoltezza è la ragione piegata contro la ragione da un abito vizioso e come tale colpevole. Afferma infatti la Sacra Scrittura che « i falsi ragionamenti separano da Dio e l'Onnipotente, messo alla prova, confonde gli stolti » (9).

Nel « De mendacio » di s. Agostino la stoltezza è coerentemente definita come colpa: « culpa mentientis est fallendi cupiditas » (10).

* * *

La negazione di Dio, dunque, è stoltezza e la stoltezza è volontaria, colpevole. Sorge qui una nuova difficoltà. Dio, infatti, è invisibile: « Deus autem incorporeus est... unde nec sensu nec imaginatione videri potest sed solo intellectu » (11).

E non solo Dio è puro spirito ma è tale che l'uomo non può vederlo senza morire: « ma tu non puoi vedere la mia faccia perché un uomo non può vedere me e restare vivo » (12).

Ora, secondo il più ovvio principio della conoscenza, l'essere è ciò che, in qualche modo, appare, è visibile (13). Dio è visibile, ma vedere Dio significa morire.

Non è durezza affermare che è stolto colui che nega l'essere che è visibile soltanto a prezzo di morte? Si può affermare che è stolto colui che crede al suo vivo sguardo e rifiuta di prestar fede alla testimonianza inaudita dei morti?

Allo sguardo dell'uomo vivo Dio non si manifesta. La ragione che indaga attraverso i sensi e che da essi è a sua volta determinata non può non affermare che « il puro essere e il puro nulla sono la medesima cosa » (14).

Posto ciò non appare stolto colui che afferma che Dio è?

Come è possibile smentire colui che afferma che Dio non è in quanto non è oggetto di esperienza sensibile se non affermando che la mente umana ha una misteriosa trascendenza sui dati sensibili, che pure la determinano? (15). E come ordinare la mente umana a questa sua trascendenza sul dato sensibile se non mediante una « disciplina spirituale » e quindi l'opera di un « maestro »?

Afferma invece la Sacra Scrittura: « I farisei vogliono essere salutati nelle pubbliche piazze ed essere dalla gente chiamati Maestri. Ma voi non vogliate essere chiamati maestri, perché uno solo è il vostro maestro e voi siete tutti fratelli... Né fatevi chiamare dottori, perché uno solo è il vostro dottore, il Cristo » (16).

Alla luce del problema della libertà dei maestri-tiranni il problema della conoscenza di Dio non sembra forse insormontabile, cioè risolvibile soltanto dinanzi all'autorità di un maestro spirituale, di un uomo che ha purificato il suo sguardo e ha reso il suo intelletto capace di *vedere* Dio? Non è così che Platone tronca l'obiezione sensista: « voi non vedete le idee perché non avete occhi per vederle? ».

Rileggiamo, in questa luce, le parole di san Paolo: « per diventare sapienti bisogna diventare stolti ». Sono parole stranamente simili alle ambiguità degli oracoli pagani: sono la verità, ma hanno il suono della contro-verità, della parola di spregio che il mondo lancia contro la fede nel Dio vivente: la fede in Dio è fantasia che nasce dalla paura, la fede in Dio è inganno, è argomento di potere sopra la fantastica paura dell'uomo. E non è forse supremo inganno del potere quello che consiste nel confessare la verità nel modo più sfacciato: la sapienza che crede in Dio è stoltezza?

2 - La certezza sensibile.

In effetti: quale criterio autonomo di conoscenza ha l'uomo se non il criterio della certezza sensibile, per cui ciò che cade sotto i sensi è, ciò che ai sensi non è dato di percepire non è? Come è possibile dire che l'invisibile esiste? Come è possibile contestare che la proposizione « Dio è » assomiglia all'assolutamente stolta tra le proposizioni umane: « ciò che non è è »?

Afferma invece la Sacra Scrittura che il negatore di Dio è stolto e colpevole: chi nega Dio « chiama la morte con le parole » (17).

E la Sacra Scrittura afferma che la sua autorità è la Ve-

rità: la luce che è il Verbo di Dio, la luce che rende libero l'uomo (18).

Questo è il punto cruciale: la verità fa liberi, la menzogna fa schiavi.

« Gli alberi si conoscono dai frutti » (19). Qui, sul terreno dell'etica, esiste la possibilità di avere una « certezza sensibile », un termine di confronto tra la verità e l'errore, tra la sapienza e la stoltezza: il frutto della verità è la libertà.

In questa prospettiva deve apparire che la pura sequela dei sensi, il rifiuto di ogni disciplina contemplativa, distorce la ragione, la rende schiava.

E di conseguenza deve apparire che la « cattiva volontà », il « desiderio perverso » che fonda la negazione di Dio è, nella premessa e nelle conseguenze, quale lo definisce appunto s. Agostino: « desiderio perverso di eccellenza » (20) cioè superbia e, in radice, tirannide, volontà di dominare tutto, di opprimere (21).

Affermare che la negazione di Dio è stoltezza implica quindi affermare che lo « sguardo oggettivo », la certezza sensibile non è più tale quando nega l'esistenza di Dio. Implica affermare che la negazione di Dio è, per così dire, un delirio perverso: non il rifiuto della fede ma il rifiuto, l'odio della natura umana contro la natura umana.

* * *

Occorre quindi seguire la dialettica della ragione atea e contemplare le conseguenze che discendono da quelle attività che la ragione atea definisce pura sequela della certezza sensibile. Qui ogni errore è fantasia e ogni fantasia è colpa.

Contro l'errore fantastico dice quindi il sapiente: Dio non è. Il sapiente è il fedele alla solida terra, colui che confida unicamente nello sguardo oggettivo, nella certezza sensibile.

Dice il sapiente: « for my part, when I enter most intimately into what I call myself, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, love or hatred, light or shade, pain or pleasure. I never can catch myself at any time without a perception and never can observe anything but the perception » (22).

La « sensazione » è conoscenza (23), vedere è sapere: sapiente è colui che « avanza attraverso le città e giunge fin dove la mente desidera avanzare » (24).

Dice il sapiente: principio della conoscenza è l'indagine curiosa, la libertà dalla superstizione, dalla « fallace opinione dei mortali » (25).

Il sapiente è colui che si colloca dinanzi alla realtà come uno specchio terso e puro. Egli si ancora alla realtà sensibile perché soltanto nel rigore di questo rapporto la mente può con-

servare la sua integrità. Infatti « la terra è il centro di gravità: un corpo che abbandoni il suo centro di gravità, per ciò stesso lo si immagina come polverizzato nell'aria. Identica è la situazione dell'individuo » (26).

Ora tutte le cose che noi esperimentiamo mutano, sono aleatorie e precarie. Il cosmo intero soggiace alla legge di un perpetuo mutamento e il pensiero filosofico che fonda se stesso sulla semplice « sensazione » deve necessariamente confinare la realtà entro il puro movimento. Dinanzi allo sguardo tutto scorre insensatamente (27).

Ma il sapiente è anche colui che si colloca sempre l'opinione fallace dei sensi: egli guarda dall'alto la moltitudine e, senza badare ad essa « batte la propria strada fino in fondo » (28).

Il sapiente raccoglie quindi le caotiche immagini che la percezione sensibile gli offre ed afferma con sicurezza: questo è il reale, questo è l'essere.

« Dal principio alla fine della sua opera » il sapiente afferma: « mai tu costringerai ad essere ciò che non è, tu invece da questa via, nel tuo cercare, tiene lontano il pensiero » (29).

Così il primo dei grandi sapienti, Parmenide. Dice Parmenide: « tutto è ». Il mondo è. Quella montagna che io vedo profilarsi all'orizzonte è. Il fiume di cui odo il mormorio incessante è. La pioggia che mi bagna è. Il profumo dei fiori è. Il mondo è: tutto è.

Dice Parmenide: tutto è. Tutto è, deve necessariamente dire ogni sapiente. Ora è indubbiamente una grande riflessione quella che induce ad affermare che il sensibile è, che tutto è. E' gran passo avanti, per rispetto al caotico « panta rei » di Eraclito, per rispetto alla pura verità dei sensi. Ma è un « passo » oltre la realtà sensibile, nel puro intelletto, laddove il concetto di essere è immediato: « Id quod primo cadit in intellectu est ens » (30).

L'esperienza metafisica dell'essere e l'esperienza sensibile delle cose, fanno, per così dire, un compromesso gravido di conseguenze. Affermano che il fondo del movimento è l'essere: tutto è.

Ogni ulteriore riflessione sulla realtà sensibile è però infida e sospetta, è un incamminarsi lungo i sentieri illeciti della fantasia. Non è infatti lecito dire « tutto sarà » o « tutto era » quando si vuol mantenere la fedeltà alla terra, la fedeltà alla certezza sensibile. La filosofia come certezza è declinabile soltanto al presente e al passato prossimo: oltre i confini di questi « tempi brevi » il sapiente vede la burla fantastica.

La prima, sicura conclusione che deriva dalla fedeltà alla oggettività dei sensi è che la realtà, riferita al soggetto che inda-

ga essendo limitato nel tempo e nello spazio, tradisce i caratteri della possibilità come infinita incertezza: la fondamentale certezza di scienza è che tutto appare come infinitamente incerto.

Ma Parmenide dice: « tutto è, niente nasce ». Ex nihilo nihil fit: niente nasce, cioè niente ha la nascita purissima che è la creazione poiché Parmenide ha varcato i confini del tempo ed ha « visto » che al principio tutto era. Tutto è da sempre, tutto non può non essere da sempre: questo ha visto Parmenide, al termine del suo viaggio attraverso la contemplazione del reale: « tanto il cuore della rotonda verità quanto l'opinione dei mortali di cui non c'è da fidarsi » (31).

Tutto è: una proposizione afferma il criterio della scienza che indaga battendo le vie della fedeltà alla terra. Niente nasce: la fedeltà alla terra diviene un sapere « occulto alla mente errabonda dei mortali » (32).

Alla fine del viaggio attraverso la « fisica », a conclusione della sequela del sensibile il mistero apre i suoi cancelli e include il sapiente nel sapere occulto: « niente nasce », il mondo non ha creatore, non ha principio. « La mente è giunta dove ardeva di arrivare »: alla compiuta, « scientifica » negazione di Dio.

---

1) - Sal. 53 (52).
2) - I Cor., IIII, 18-20.
3) - M. Heidegger, « Cosa è la metafisica », Introduzione.
4) - Carl Gustav Jung: « Risposta a Giobbe », cap. I (pag. 19) cap. XIIII, pag. 127, Milano 1965.
5) - I Gv. 1,5.
6) - Sap. VI, 12-14.
7) - Sap. X, 1.
8) - Sulla cattiva volontà come causa dell'errore cfr. S. Agostino, « De Trinidade », I, X, c. 6 s.
9) - Sap. I, 3.
10) - S. Agostino, De mendacio, c. III.
11) - Summa Theol. p.p., Qu. 12, a. 3.
12) - Es. XXXIII, 20.
13) - « Timeo », 28 C.
14) - Hegel, Logica, 1, 1.
15) - La trascendenza dell'intelletto sul dato sensibile è il fondamento della metafisica aristotelica: « dalle sensazioni, per quanto fondamentali per la conoscenza dei particolari noi reputiamo che non derivi nessuna sapienza, poiché esse non ci dicono il perché di nulla ». (Metafisica, 981, b.).
16) - Mt. XXIIII, 7-10.
17) - Sap. I, 16.
18) - Gv. XXI, 44-50.
19) - Mt., XII, 33.
20) - « De civitate Dei », 1. XIV, c. 13.
21) - Sap. III, 10-20.
22) - D. Hume: « A treatise of human nature », 1, 4.
23) - Teeto, 160 E.
24) - Parmenide, framm. B 1 29-30.
25) - Id. framm. B 1.
26) - La formula è di Hegel. Cit. nel « Diario » di S. Kierkegaard, vol. III pag. 448, Ed. italiana a cura di C. Fabro, Brescia 1951.
27) - Cfr. L. G. Rossi « Caso o causalità sulla scena del mondo », pag. 141-45, Torino 1961.
28) - Sofista, 243 B.
29) - Id., 237/A.
30) - S. Tommaso De veritate I, 1.
31) - Parmenide, framm. B 1.
32) - Id id. Circa il rapporto tra il pensiero parmenideo e la filosofia moderna cfr. « La verità dell'essere e l'inizio del pensiero », di C. Fabro, Brescia 1957.

II

1 - La pseudo-eternità come fondamento della metafisica atea.

Dice dunque il sapiente: tutto è, niente nasce. Niente è creato: l'essere è eterno nella direzione del principio poiché non ha e non può avere principio. L'essere è eterno nella direzione del fine, poiché dall'essere al non-essere il passaggio non è consentito.

Niente nasce: Parmenide ha pronunciato soltanto due parole, ma queste due parole trascinano una moltitudine di concetti: l'eternità della realtà, l'assoluta impossibilità del non-essere, la contestazione del dato sensibile secondo cui « tutto scorre ».

L'oggetto di percezione, riflesso nel criterio del sapiente, si trasfigura: l'assolutamente incerto e precario diventa l'assolutamente certo e l'assolutamente stabile.

Uno spirito curioso si è clandestinamente collocato tra i sensi e la mente che specchia gli oggetti sensibili ed ha aggiunto una parola pacificante e sicura al suono angoscioso e incerto che poc'anzi erompeva dal mare della oggettività.

Per questo spirito la realtà parla ora il linguaggio dell'eternità; niente nasce perché tutto è da sempre.

Ora questo spirito è lo « amor sui », è l'uomo che rifiuta se stesso come creatura.

Dice la sapienza di questo amore che rifiuta: « In principio questo mondo era solo l'atma in forma di uomo. Questi si guardò d'intorno e fuori di sé null'altro vide. Allora gridò: questo sono io. Da ciò nacque il nome io. Per cui, quando qualcuno vien chiamato, la prima parola che dice è: « sono Io », e soltanto poi aggiunge il proprio nome » (1).

Io è lo spirito che fa eterno il mondo perché l'Io sia eterno. « Io »: ecco la fondazione della grande metafisica atea, la parola che trascende il mutevole linguaggio della realtà creata: « In noi tutti risiede il potere segreto e meraviglioso di ritirarci nel nostro Io nudo, sottratto ad ogni mutamento del tempo e staccato da tutto ciò che ci viene dall'esterno, e di ivi contemplare l'eterno in noi stessi sotto specie di immutabilità. Questa contemplazione è la più intima e individuale esperienza, e da essa dipende quanto sappiamo circa il mondo » (2).

« Io »: ecco il criterio attraverso cui l'uomo divinizza l'uomo attraverso la divinizzazione del cosmo: « in verità questo Io è il Brahaman, fatto di conoscenza, di luce, di occhio, di orecchio, fatto di terra, acqua, vento, etere; fatto di fuoco e di non fuoco,

di piacere e di non piacere, di collera e di non collera, di giustizia e di non giustizia, composto insomma di tutto » (3).

E' in questo senso che Nietzsche afferma che i filosofi greci (con esclusione dell'*insipiente* Socrate) sono stati educati alla scuola degli asiatici: nel senso che la filosofia, come negazione dell'atto creativo, è la pura proiezione dell'Io, dell'*amor sui* (4).

2 - *La metafisica atea è la metafisica del « salto logico ».*

Ma Dio impiglia i savi nella loro rete di astuzie. « Tutto è da sempre » significa infatti anche questo: che il concetto di « sempre », il concetto di eternità è da sempre, è parte della eternità che è « tutto ». Niente nasce: quindi il concetto di eternità è eterno.

Un « polo » della proposizione « niente nasce » nega Dio, nega che Dio costituisca un principio assoluto, trascendente il reale. Un altro polo della medesima proposizione afferma, per così dire, Dio di rimbalzo: il concetto eterno dell'eternità è infatti una delle più rigorose definizioni di Dio: la definizione di Dio come Signore dell'idea eterna e increata della eternità.

Per superare questa ambiguità la metafisica atea (quella di Parmenide, come quella degli Asiatici e come quella moderna) deve affermare, esplicitamente, l'unicità dell'essere: non esistono gli esseri ma l'essere che è uno, eterno, assoluto « sotto il velo dei fenomeni ». Dio non esiste come trascendente creatore del finito ma come eterno soggetto della finitezza-infinita.

La metafisica atea appare quindi perfetta e perfettamente razionale: tutto è perché tutto è, tutto è eterno perché se tutto non fosse eterno sarebbe necessariamente creato dal niente, cioè sarebbe figlio dell'impossibile: l'essere generato dal non-essere.

Dice dunque il sapiente: niente nasce. Ai confini della sapienza umana l'Io umano vigila assiduamente affinché nel rapporto che unisce l'esperienza sensibile e la « volontà della volontà », non abbia a insinuarsi il repugnante concetto di creazione ex nihilo, « il concetto la cui denominazione è indicibile e impronunciabile » (5).

La sapienza è sapere che niente nasce dal niente. La sapienza è l'orrore del niente: è togliere il niente dal passato dell'uomo chiudendo la realtà nel sistema logico che è negare il principio affinché l'uomo possa credersi e « diventare » principio di sé (6).

Se non che la realtà, chiusa nel pugno della sapienza umana, si comporta come gli strumenti soggetti alla magia dell'apprendista: rivelando l'incessante moto e l'incessante svanire.

L'essere che il sapiente ha chiuso nel cerchio della sua « logica » è movimento. Quieta è solo la volontà dell'io, l'ambiguità dell'Io che rifiuta di credere alla propria morte e, simultaneamente, si volge alla morte come alla eternità immediata (7).

Di fronte alla realtà che è reale svanire della realtà, la proposizione « niente nasce » deve necessariamente appoggiarsi sulla proposizione « tutto è immobile », « niente diviene ».

La realtà può essere inscritta nel cerchio della sapienza umana solo in quanto privata di ciò che è più tragicamente reale: il movimento. Per dare alla vitrea superbia dell'Io la solenne certezza che l'Io reclama la sapienza deve necessariamente far vitrea la realtà.

L'Achille di Zenone, l'Achille che è stato alla scuola di Parmenide e degli asiatici deve non poter raggiungere la tartaruga, non può neppur correre dietro la tartaruga, a dire il vero, poiché egli, insieme con la tartaruga, appartiene al perfetto immobile.

A questo punto si potrebbe anche sostenere, con un minimo di legittimità, che il « rapporto » tra Achille e la tartaruga costituisce la perfetta immagine della Trinità secondo la sapienza umana: il due che diventa perfetto mediante l'abolizione del tre, la quiete e il movimento pacificati mediante la reciproca negazione, l'assolutamente perfetto e identico mediante l'assolutamente confuso e diverso.

Ma Parmenide ha appena abbozzato la tecnica trinitaria del sapere. Parmenide è ancora ingenuamente immobile nell'immobilità assoluta. Parmenide è ai primi, titubanti salti della logica, è il salto semplice: egli contiene perfettamente, ma non esplicita in un « sistema », il triplo salto logico della sapienza umana.

Per lui dunque il divenire è negato mediante il salto semplice: il divenire si vede ma non esiste. La visione è illusione. Vedere è non sapere.

La scivolosa e maligna realtà, *la verità che è rotonda*, giace immobile nel cerchio della sua volontà. Un « attimo »: un filosofo si alza in piedi e afferma che il movimento esiste: fa alcuni passi e dimostra *pazzamente* che il movimento esiste. E' quella che Nietzsche chiama la « nascita della tragedia »: lo scatenamento del demone della corsa, il tradimento di Achille, il « sorpasso pericoloso ».

La proposizione « niente nasce » ricade nell'inferno della proposizione « tutto diviene ». Con gioia l'ira di Achille *si precipita nel Caso*, lontano dalla tartaruga che l'Io gli ha messo fra i piedi (8).

Ora la sapienza possiede il movimento. E' curioso che il movimento eracliteo, per rientrare nel cerchio della sapienza umana, abbia dovuto farsi precedere dalla quiete. Ma è un fatto che — affermata la quiete eterna dell'essere infinito — il movimento è negato e poi affermato infinitamente.

Per la sapienza umana questo è un « passaggio » estremamente delicato, è il « salto senza rete ». E' il punto in cui sembra fatale capitolare dinanzi alla sapienza divina e ammettere il principio della causa incausata (9).

Ma il sapiente è colui che dice in cuor suo: Dio non è. Il sapiente è colui che non vede Dio: conosce la verità del concetto di eternità e conosce la defettibilità dell'essere soggetto al divenire, e tuttavia afferma: Dio non è, Dio è una favola.

Ma l'eternità è il concetto implacabile che incombe infinitamente sull'uomo, è la radice costitutiva del pensiero umano ed è la sua « croce ».

Tutti gli oggetti corrono verso la croce del sapere, verso l'intelletto che è la proporzione tra l'oggetto sensibile e l'invisibile eternità. E' l'infinito che domina il pensiero umano al di là della grave inerzia « oggettiva », ed è l'infinito che imbroglia infinitamente il pensiero umano quando il pensiero umano nega l'infinito che è Dio. « In ipso enim vivimus et movemur et sumus »: l'ente per partecipazione non è che mediante l'essere per essenza e così il pensiero umano.

Ora l'imbroglio è questo: sotto la vigilanza della sapienza umana la totalità come eternità ha subito come uno sdoppiamento, si è diffusa in eterna quiete ed eterno movimento, infinita retta e infinito cerchio, incessante nascita ed eterno ritorno.

Di fronte alla sapienza umana l'Achille scolpito nella roccia parmenidea è il perfetto identico dell'infinitamente fluido Achille di Eraclito: l'uno è l'attimo (10), l'altro è il tempo: l'uno è « l'assurdo che giace perfettamente fra la quiete e il moto » (11), l'altro è l'inseguirsi eterno dell'inquietudine.

Achille non riesce a raggiungere la tartaruga. Achille corre così velocemente che la sua velocità rompe il muro del tempo: è una velocità veloce da sempre. Quì e là giace il perfetto cerchio della pseudo-eternità: l'eternità in chiacchiere.

* * *

Siamo così alla vigilia dell'affermazione compiutamente ordinata alla sapienza umana, alla sapienza che è negare Dio. Sia-

mo, cioè, alle soglie di quella che il Cristianesimo chiama suprema stoltezza: la Gnosi (12).

Ecco infatti la perfetta unione dell'eterno movimento e dell'eterna quiete dell'attimo: la filosofia di Empedocle, la prima grande « summa » gnostica: il divenire è l'eterno movimento dell'essere eterno increato. Gli esseri sono sempre esistenti e immobili nel moto circolare.

Il movimento, la contraddizione della pura quiete dell'essere increato, è coeterno all'essere increato. L'uno è il due: movimento e quiete, amore e odio, bene e male, luce e tenebre, affermazione e negazione, parzialità e totalità, dolore e gioia. Nella rotonda verità della gnosi la realtà della quiete perfetta e la realtà del movimento sono entrati avvinti nell'unione che è totale essere uno del due e totale ambivalenza dell'uno.

Come questa unione sia così perfetta da fare dell'uno il due e del due l'uno, questo è il mistero che la gnosi non rivela ai comuni mortali, ai non-iniziati che « appena hanno visto una piccola parte della propria vita prendono il volo, rapiti dal veloce destino come il fumo verso l'alto » (13).

* * *

L'occhio fisso nel mistero dell'unione perfetta, dice dunque il primo grande gnostico: « c'è un vaticinio del Fato, un decreto antichissimo, eterno, primigenio degli dei, suggellato con ampi giuramenti: che quando uno, irretito nel peccato, si macchia le mani di sangue assassino e quando al seguito della discordia giura il falso, costui debba errare per l'eternità, per tre volte diecimila anni lontano dalla beatitudine e dalla quiete e mutare i faticosi sentieri della vita per nascere nel corso dei tempi sotto molteplici forme di esseri mortali. La potenza dell'essere, infatti, li caccia nel mare, il mare li risputa sulla terra, la terra verso i raggi del sole lucente e questi li butta nel vortice dell'aria. L'uno li prende dall'altro e a tutti sono odiosi. Uno di questi sono anche io, lontano da Dio e fuggiasco perché confidai nella folle discordia » (14).

Ora non c'è filosofia atea che non sia tributaria di questi pochi versetti del mago di Agrigento. Non c'è filosofia atea che, insieme con Empedocle, non abbia spiegato il divenire come evoluzione del principio increato per opera della « contraddizione » che in esso giace increata. Sarà questione di spostare gli accenti: l'ottimismo (poniamo Leibinitz, Goethe, Buber) vedrà il carattere assolutamente benigno della discordia. Un cauto realismo (poniamo quello di Hegel) sospetterà più volte l'esistenza di un dramma *alle spalle* del principio di contraddizione. Il pes-

simismo, infine (poniamo: Schopenauer e Nietzsche) vedrà soltanto dolore e concepirà la gioia come inabissamento nel dolore. Ma la « crema » del pensiero ateo, la « antologia » dei concetti-chiave delle filosofie atee è già perfettamente contenuta nella fantastica visione di Empedocle.

Ogni fenomenologia è inscritta nel cerchio magico di Empedocle ed ha come termine la fenomenologia mitica di Empedocle: l'apparizione dell'essere che sa tutto, del Sapiente che svela la verità del mondo.

Questo Superuomo che vede, « con la forza del suo intelletto tutto ciò che è, nelle sue dieci e venti vite umane » (15) accampa, come è naturale, il diritto di sovrastare l'umanità: la sua araldica è quella delle vette inaccessibili, il suo animale totemico è l'aquila. L'unità su cui egli misura il tempo è il millennio: di tanto il millennio è superiore al tempo dei mortali di tanto il Superuomo sovrasta la vita dei comuni mortali.

Di fronte all'umanità « piccola » può dunque affermare il sapiente: io sono Dio, io sono un Signore di uomini. Sono un dio esiliato ma sono Dio.

Nella sua forma attiva la proposizione stolta suona così: io sono l'essere supremo degli uomini, io sono l'essere supremo che ho negato, io sono ciò che ho detto che non è.

Il superuomo, il sapiente è l'essere supremo dell'uomo: l'uomo è per l'uomo ciò che il sapiente afferma non poter essere: cioè Dio. « Ciò che non è non è » diventa la legge perfetta di ogni ingiusto dominio dell'uomo sull'uomo: « ciò che non è è ».

---

1) - Brhadaranyaka-upanishad, I, 4,1.

2) - Shelling: Lettere filosofiche sul dogmatismo e il criticismo.

3) - Brhadaranyaka-upanishad, IV, 5,5. Sul concetto di microcosmo cfr. inoltre: Empedocle(in Aristotile, Metf. 1000 B 6) e Pico della Mirandola, « De dignitate hominis ».

4) - « Al di là del bene e del male » afor. 238.

5) - Sofista 239 A.

6) - De Civitate Dei, 1. XIV, 13.

7) - L'ambiguità dell'io è fissata nelle due formule antinomiche di Freud: « non vi è alcuno che in fondo creda alla propria morte o, ciò che equivale, che nel suo inconscio non sia convinto della propria immortalità » (Al nostro modo di considerare la morte» 1915, ed. it. Torino 1963 a cura di L. Musatti) « I processi primari dell'apparato psichico sembrano fatalmente legati all'aspirazione più universale di tutta la sostanza vivente, precisamente alla tendenza a ritornare alla quiete assoluta del mondo inorganico » (L'io e l'es, in « Nuovi saggi di psicanalisi », Roma 1949, ed. Astrolabio).

8) - Cfr. Zarathustra, pag. 410.

9) - Summa Theol. I, q. 2, a 3.

10) - Platone: « Parmenide » 156 D.

11) - Id. id.

12) - Apoc. XIII, 11-18 Sulla gnosi cfr. Epifanio « Adversus Haereses ».

13) - Empedocle, B 18 - 13.

14) - Id. B. 2.

15) - Id. Katharmoi, 115.

III

1 - La libertà stolta.

Affermare che Dio, cioè il soggetto la cui definizione è « l'essere stesso sussistente » non esiste è affermare che l'essere non esiste in ragione della sua perfezione costitutiva ma in ragione della sua deficienza, ossia in ragione del suo poter-non-essere.

Dice infatti il sapiente umano: Dio non è, l'Uomo è il Dio degli uomini. L'essere che può non essere è, in sostanza, l'essere eterno: frutto che contiene il seme dell'increata totalità.

La gnosi umana può così distendersi nella pienezza del triplo salto logico: io ero quando non ero poiché tutto è perfettamente immobile ed eterno nel movimento che, dall'assoluto, conduce fino a me.

La radice dell'uomo è l'infinita progressione del cerchio ermetico, che si svolge e si annoda in successioni infinite di esseri in regressione e in evoluzione.

L'uomo, per usare una formula della gnosi moderna, è l'assoluto a cavallo del tempo, è l'eterno apparire e scomparire dell'assoluto.

L'uomo sono i mille iddii diffusi nell'uno: « la sanguinosa discordia e l'armonia dallo sguardo severo, la bella e la brutta, la veloce e la tarda, l'amabile verità e la confusione dagli occhi neri » (1).

L'uomo è la grande caduta e la grande ascesa dell'essere. Colui che conosce il segreto di una tale dialettica è, di fronte all'umanità profana, colui che libera dal fantasma del Dio incombente e dal fantasma angoscioso del nulla.

Afferma il signore di questa sapienza liberatrice: l'uomo è Dio per l'uomo. Ogni uomo è Dio per l'uomo. La totalità è una totalità di iddii viventi. Tutti gli uomini sono iddii.

L'uomo, dunque, non è più il « singolo », non è più il soggetto che deve ex-sistere dalla finitezza: l'uomo è il divino molteplice, è la molteplice libertà dal timor di Dio. L'uomo è pienamente libero nell'attimo in cui si riconosce parte del divino « mucchio » della totalità (2).

Nella totalità, infatti, l'uomo non è in ogni uomo, non è il dramma irrepetibile di una sola esistenza ma l'infinita ripetizione, l'infinita moltiplicazione, la densità della certezza, la *calda ovvietà* dell'esser fuori dal mito.

Una tale città sapiente è il santuario dell'uomo, lo stato totalitario, la città come normalità della divinità. E' lo scrigno della

verità ed è la verità del tutto: « tutto è verità e non c'è errore poiché l'errore è il non-essere, che non si può pensare ».

Lo stato sapiente è la fine della solitudine umana, il « mandala » dove il peso dell'io singolo diviene la leggerezza del non-io totale. E' il sentiero che conduce al principio.

Afferma la sapienza della città sapiente: l'individuo deve risolversi nello stato. Qui è la sua pace, qui è la sua chiesa. Tutto nello stato: niente è possibile fuori dallo stato: ogni parzialità è discordia, empietà.

Afferma d'altro lato la sapienza umana: la realtà è la totalità divina, la realtà è sapiente. Nessuna sapienza è fuori della realtà, ogni uomo ha la sua ragione. Niente trascende la verità della realtà: di ogni cosa unicamente sapiente è l'uomo.

Posta l'assolutezza della totalità umana è infatti posto il problema di giustificare l'unità divina anche nelle forme diffuse e deficitarie.

Dice dunque il sapiente: di ogni cosa misura è l'uomo, l'uomo è ambiguamente infallibile: è infallibile quando afferma ed è infallibile quando nega, poiché la verità dell'uomo è che la unità della verità consiste nel doppio: nel principio che afferma e nel principio che nega, nell'armonia che unisce, nella discordia che divide. La negazione si presenta ostile e importuna, alla mente del savio, ma tuttavia il savio deve riceverla come contrario di ciò che è ostile: deve riceverla come conferma della sua verità, della verità secondo cui l'essere assoluto è unità e movimento immobile del due.

La libertà sapiente ha dunque questo fondamento: ridurre la negazione all'affermazione, tener fermo il positivo nel suo negativo.

La negazione è eguale all'affermazione, è l'unità della negazione e dell'oggetto negato, è la verità una nelle due opposte verità.

Un perfetto sofisma regge la città stolta: è l'occhio magico della quiete nel tifone.

Ora è in questo perfetto sofisma che maturano i tempi della suprema verità sapiente.

Dice il sapiente umano: gli iddii venerati nei santuari della città sapiente sono creature dell'uomo, sono astuzie dell'uomo: voci create dal nulla per la difesa della totalità. Dio è maschera dello stato.

Gli iddii, afferma Protagora nella piena maturità del pensiero « gnostico », sono sentinelle create dall'uomo per vigilare nella coscienza dell'uomo: sono l'umana autorità posta a freno della fantasia perniciosa dell'uomo.

La sapienza degli oracoli è dunque la sapienza dello stato. Si chiude l'ultimo cerchio della sapienza umana: nello svelamento del mistero è svelata la compiuta divinità dell'uomo.

2 - *L'ambiguità dell'ambiguità.*

Ma Dio impiglia i sapienti nella loro astuzia.

Ed ecco che, nella pienezza del tempo gnostico, un oracolo afferma che Socrate è il più sapiente fra gli uomini della città sapiente (3).

Nella totalità divina che è sapienza si aggira un sapiente la cui sapienza è rivelata per mezzo di un oracolo cui dà voce la sapienza umana che è tutto.

Chi afferma la sapienza suprema di Socrate è l'oracolo, il sommo tra gli amici della città sapiente, la astuta creatura della sapienza umana: il mistero dell'uomo.

Se non che l'oggetto di questa rivelazione sapiente nega la sapienza dell'uomo. Dice infatti Socrate: « unicamente sapiente è il Dio » (4).

Nel triplo salto logico della sapienza umana un punto infido ha ceduto: la negazione è andata oltre il lecito. Il *sì* ha detto *no* attraverso un soggetto che è oggetto del *sì*.

La negazione, poi, è posta in tale modo che è impossibile tenerla ferma, ributtarla nell'affermazione. Dice infatti Socrate: « questo vuole significare il Dio: che poco o nulla vale la sapienza dell'uomo e dicendo sapiente Socrate non vuole riferirsi a Socrate ma solo usare del nome di Socrate come di un esempio per dire: o uomini quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in verità la sua sapienza vale nulla » (5).

Socrate è sapientissimo: questa proposizione è dalla sapienza umana dell'oracolo. Socrate è sapientissimo perché riconosce che la sapienza umana è nulla: anche questa proposizione discende, in qualche modo, dalla sapienza umana e tuttavia è l'Assurdo, di fronte alla sapienza umana.

* * *

« Il negativo è anche il positivo » dice la Gnosi. Quello che si contraddice non si risolve mai nello zero. Ma Socrate riduce a zero l'affermazione senza passare per la contraddizione: egli è infatti il soggetto sapiente che afferma la nullità della sapienza mediante una autorità che gli è conferita dalla sapienza.

Munito della suprema laurea gnostica un uomo afferma di se stesso: la mia sapienza è la mia stoltezza, il mio sapere di saper niente. La mia sapienza è: « unicamente sapiente è il Dio ». La logica della gnosi è la quiete del movimento e il movimento della quiete. Ora Socrate si comporta in tal modo che i pensieri della gnosi si realizzano compiutamente: « non stanno fermi ed anzi se ne vanno a spasso poiché il sapiente che li governa è bravo come Dedalo e li fa girare tutto intorno » (6).

Tener fermo il positivo nel negativo: ributtare la negazione nella totalità. Questo è il compito etico della gnosi: riadattare, reinserire infinitamente.

Se non che il discorso socratico è l'assoluto disadattamento, è la disobbedienza assoluta: « cittadini di Atene io vi sono obbligato e vi amo, ma obbedirò piuttosto al Dio che a voi. E finché io abbia respiro, finché io ne sia capace non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e ammonirvi » (7).

3 - Il superamento della doppia ambiguità.

La confusione ora è al culmine. La totalità, attraverso l'oracolo, ha autenticato il salto totale della totalità: l'assurdo di un singolo che si definisce « sommo bene » della totalità in nome di un'insipienza totale, somma obbedienza in nome della somma dissobbedienza. Dice infatti Socrate: « io sono persuaso che non ci sia per voi maggior bene nella città di questa mia obbedienza al Dio » (8).

L'etica e la logica umana sono dinanzi all'estremo paradosso, al sintomo caratteristico che precede l'estrema dilatazione dell'Io: l'assurdo.

Socrate è il maggior bene della città: questa proposizione è inconfutabile, perché Socrate è avallato dall'oracolo cittadino. La città dunque non è il maggior bene della città: il maggior bene della città è il singolo, colui che la città dovrebbe assimilare infinitamente. E non solo: l'obbedienza di Socrate al Dio, al soggetto che è totalmente « altro da città », è il maggior bene della città, e in questo consiste la sapienza della città: la negazione della totalità come divinità.

L'ultimo cerchio della sapienza umana « non chiude », è il cerchio dell'andar oltre. Afferma infatti Socrate che il male esiste e deve essere combattuto dall'uomo. Ma aggiunge: « il male deve di necessità aggirarsi intorno alla nostra natura mortale. Ecco perché ci conviene adoperarci di fuggire di qui al più pre-

sto per andare lassù. E questo fuggire è assomigliarsi a Dio, è acquistare giustizia e santità e insieme sapienza... Iddio per nessuna maniera è ingiusto bensì è sempre al più alto grado giustissimo e non c'è cosa che più gli assomiglia di quello fra noi uomini che chi sia divenuto a sua volta giusto quanto è possibile. Consiste in questo la vera abilità dell'uomo o la sua nullità e dappocaggine. Conoscere questo è vera sapienza e virtù, non conoscerlo è ignoranza e malvagità manifesta e le altre che si dicono e credono abilità e sapienza nel governo della cosa pubblica sono grossolane e volgari, nelle arti sono manuali e meccaniche » (9).

In questo senso la Cristianità delle origini (secondo quanto riferisce s. Agostino) stimò Socrate come « colui che vedeva i sapienti andare in cerca delle cause delle cose che egli credeva non potersi trovare se non nella volontà di un unico e sommo Dio e ritenendo che tali cause non si possano comprendere se non con una mente pura insisteva perché la vita venisse purificata dai buoni costumi, affinché l'anima, libera dal peso delle passioni che la opprimono, si sollevasse con slancio spontaneo alle cose vere ed eterne e con purità di intelletto si fissasse nella natura incorporea e immutabile di quella luce nella quale hanno un essere stabile e vivo le cause di tutte le nature create » (10).

E nel senso che attraverso la testimonianza resa da Socrate al Dio, con « mirabile dolcezza e straordinaria cortesia » (11) la classicità conosce la legge naturale, cioè il vero bene dell'uomo, il principio della libertà dalla frode e dalla tirannia dei sapienti.

* * *

In nome della legge naturale Socrate quasi prefigura il Battista nel testimoniare la giustizia come verità che trascende lo Stato, come fondamento sacro della dignità umana. E nel testimoniare che la persona del giusto è irriducibile all'ingiustizia di massa, al numero umano come immediata pretesa di innocenza: « non c'è persona che possa salvarsi quando si opponga sinceramente a voi o a qualunque altra folla e cerchi di impedire che nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle leggi eterne, e anzi è necessario che chi davvero combatte in difesa del giusto, se voglia sfuggire anche per breve tempo la morte, viva da privato e non cerchi il potere e l'onore » (12).

Socrate intuisce che le divinità di Stato, quelle che Seneca chiamerà « ignobile turba di dei », sono esattamente ciò che Protagora afferma che sono: pedane per il salto logico, ingranaggi di confusione, di volgarità, di violenza: figure assurde che « amano e odiano le stesse cose » (13), scimmie del vero Dio.

Socrate rovescia d'un sol colpo il discorso della gnosi umana intorno alle antinomie divine, alla « doppiezza » della divinità come giustificazione della cattiva volontà dell'uomo: Dio è somma giustizia, solo l'uomo è ingiusto.

* * *

Anche la città accoglie la definizione degli dei secondo Protagora e la rettifica che di essa ne fa Socrate. Ma l'operazione è compiuta dal lato della pura stoltezza: gli dei creati dalla fantasia dell'uomo sono i veri. Gli dei fabbricati dall'astuzia del potere tirannico, gli dei cui è altissima poesia attribuire ogni sconcezza e ogni assurdità sono, all'improvviso innalzati a categoria intangibile del sacro, sono fatti diventare il purissimo sacro.

Socrate è reo di aver negato la sapienza di questi dei da commedia, Socrate è reo di aver opposto il Dio che è Bene e Verità alla turba degli dei ambigui e feroci. Socrate è dunque reo di empietà.

Il cerchio della logica è così perfettamente dissolto dalla morte del giusto. Il negativo è fermo nel pugno del positivo: la logica stolta ha ucciso se stessa nell'attimo in cui ha ucciso il suo perfetto negatore.

Nell'attimo in cui comanda la morte del sapiente in Dio dice infatti la totalità dei sapienti umani: « Dio è. Chi nega Dio è stolto ed empio. Chi nega Dio chiama la morte con le sue mani ».

---

1) - Empedocle: B 122. Sull'ambivalenza della sostanza primordiale cfr.: M. Buber: Immagini del bene e del male, Milano 1965.

2) - Si tratta del concetto panteistico (« ovunque sono dei ») che la filosofia moderna riprenderà in forma « demitizzata »: « nulla è reale se non l'Idea. Si tratta soltanto di riconoscere nell'apparire del temporale e del transitorio la sostanza che è immanente e l'eterno che è presente ». Da qui la deificazione dello stato: « non si tratta di dare una teoria di come deve essere lo stato ma piuttosto di giustificarlo nella realtà storica, cioè in qual modo esso deve essere riconosciuto come l'universo etico ».

3) - Apologia di Socrate 21 A.

4) - Id. 23 B.

5) - Id. 23 C.

6) - Eutifrone 15 C.

7) - Apologia di Socrate 29 C.

8) - Id. 30 A.

9) - Teeteto 176 B/C.

10) - De Civitate Dei, VIII, 3.

11) - Id. VIII, 3 Circa la legge naturale cfr. anche: I.XIX,48.

12) - Apologia di Socrate, 32 A. Cfr. anche: Fedone 91 A e Sofista 243 B.

13) - Eutifrone, 8 B.

Diritto e giustizia

di Alfredo Ricci

Osservazioni per una valida definizione del diritto naturale

I concetti di diritto positivo e diritto naturale sono stati, e sono tuttora, oggetto di ampi studi e polemiche che dimostrano l'importanza e la vitalità del problema. Come sempre accade quando su un argomento si svolge una polemica, gli stessi termini della questione vengono posti in discussione e le parole diventano polisense. Oggi dunque anche la definizione di cosa si intenda per diritto naturale è oggetto di discussione; da alcuni si è perfino rilevato che il diritto naturale, come inteso dai cattolici, essendo posto da Dio, sarebbe per ciò stesso un diritto positivo, ma tale considerazione che attiene all'aspetto formale del problema, non è utile ai fini di un approfondimento della questione.

La situazione di cui sopra è in gran parte il frutto di vicende storiche che, seppur in questa sede non possono venir compiutamente illustrate, è però utile richiamare brevemente.

Il termine diritto naturale infatti comincia ad acquistare nel XVIII secolo un significato diverso da quello tradizionale e gradualmente assume un contenuto profondamente contrastante con quello della tradizione romana e cristiana.

Basta appena richiamare il pensiero di Grozio, di Hobbes, di Locke e di Rousseau perché balzi in tutta evidenza come il razionalismo dei secoli XVII e XVIII ha svincolato il concetto di diritto naturale da ogni premessa teologica.

Già Grozio afferma che la legge naturale sarebbe ancora valida *etsi Deus non daretur*. Pertanto sorgeva il problema di ricercare da dove il diritto naturale traesse la sua validità. I giusnaturalisti ritenevano di poter prendere le mosse da una proposizione fondamentale onde dedurre tutto un sistema; il problema dunque

divenne quello di determinare quale debba essere tale norma fondamentale e con quali criteri la si debba ricavare.

Ciò comportò, come necessaria conseguenza, che, a seconda del sistema filosofico che veniva accolto, il processo logico per giungere al fondamento dei diritti naturali era diverso con diversi risultati.

Da tale situazione sorse l'esigenza di fissare in qualche modo il fondamento del diritto e determinare quali fossero i diritti naturali sicché, anche sotto la potente spinta di vicende politiche, si giunse alla formazione delle costituzioni e dei codici.

Il giusnaturalismo ha quindi in sé il germe del positivismo; i diritti naturali, infatti, vengono ad aver valore ed efficacia solo in quanto vengono consacrati nei testi di legge (costituzioni, statuti, etc.); da ciò gradualmente sorge il positivismo giuridico. Non va dimenticato, in proposito, il desiderio dei giuristi di poter affermare che il diritto è una vera scienza sicché si cerca di costruire tale scienza su un dato verificabile sperimentalmente; ciò non può esser che la legge positiva.

E' di indubbia rilevanza il fatto, storicamente verificabile, che, svincolatosi lo studio del diritto da ogni fondamento teologico, si procedette, seppure in nome della giustizia e della libertà dell'individuo, sino a giungere fatalmente a conclusioni che svincolano completamente il diritto da ogni considerazione della giustizia. Ai giorni nostri infatti si è giunti, da più parti ed autorevolmente, ad affermare che la scienza del diritto, riguardando la sola norma positiva, non deve tenere in considerazione il problema della giustizia, concetto bandito dalla scienza giuridica come metagiuridico.

Conseguenza quindi di tale foga scientista è la estrema difficoltà, se non impossibilità, di costruire un vero ordinamento giuridico vincolante e non soltanto un governo fondato sulla forza.

L'affermazione della assoluta ed indiscriminata autorità del diritto positivo porta ad una ulteriore conseguenza e cioè a spostare il problema della giustizia dalla norma al legislatore, vale a dire a considerare un sistema di leggi giusto oppure inaccettabile a seconda della loro provenienza e della ideologia da cui il sistema è prodotto. E' questa una soluzione di ripiego che viene comunemente accettata come rimedio alle estreme conseguenze del positivismo.

Logica conseguenza infatti della concezione positivista è

quella che ogni norma essendo « posta » è valida e come tale deve venir accettata e rispettata; non importa se è posta da un tiranno, dal capo dei ladroni e per i suoi fini, tutto ciò non potrebbe menomamente scalfire la giuridicità di tale norma.

Ma allora perché nel pensiero e nella pratica odierna si continua a ritenere validi determinati valori quali la libertà, il diritto all'integrità fisica, etc.? Appunto mediante lo spostamento dell'interesse dalla norma al legislatore. Il processo logico è il seguente: leviamo al tiranno il potere di fare le leggi e diamo tale potere ad un altro e le norme non saranno più ingiuste; perciò se « l'altro » sarà il popolo (o i suoi rappresentanti) avremo la democrazia occidentale; se « l'altro » sarà la classe (o il partito che la rappresenta) avremo la legalità socialista.

E' evidente che tale soluzione non soddisfa; la realizzazione della giustizia infatti da problema prevalentemente giuridico diventa problema unicamente politico e comunque non viene affatto dimostrato che i rappresentanti del popolo, del partito, della classe, etc., sicuramente legiferino secondo giustizia.

Ma vi è di più. Tale modo di affrontare il problema porta in sé il pericolo di una ancor più grave forma di tirannide il cui *iter* psicologico può venir così ricostruito; se è giusto che le leggi le faccia, ad esempio, la classe, tutto ciò che la classe fa sarà indubbiamente giusto ed indiscutibile; se l'individuo fosse leso da tali disposizioni il suo sarebbe un sacrificio necessario e giustificato dalle superiori esigenze di tale « giusto » legislatore, che viene poi comunemente gabellato come supremo interprete della volontà della totalità dei consociati. Tutto ciò può venir riassunto nella massima: *quod principi placuit legis habet vigorem* (basta sostituire la parola « principi » con la parola popolo, classe, nazione, etc.). Quindi giustamente si parla di assolutismo moderno e l'esigenza di superare le moderne dottrine fin qui richiamate va facendosi sempre più sentita.

E' fatto storicamente verificabile che i suddetti « giusti legislatori » non riescono a realizzare sistemi giuridici che tutelino pienamente i diritti di tutti i consociati. Lo stato moderno infatti viene normalmente ad avere una spiccata colorazione ideologica sicché il diritto positivo che da esso viene formato necessariamente porta in sé l'impronta degli interessi, dei principi e di tutto ciò che forma il substrato dell'ideologia che lo stato in quel determinato momento storico accetta ed esprime. Tutto ciò porta ad una giustizia unilaterale e tendente a sacrificare i di-

ritti ed i valori contrastanti con l'ideologia dominante ed è fatto foriero di tirannide.

E' perciò evidente che il diritto naturale (nel significato tradizionale e cattolico del termine e non già in quello giusnaturalista) proprio perché è svincolato dalle ideologie parziali ed effimere può costituire la migliore garanzia per una efficace tutela dei diritti di tutti contro le possibili forme di tirannide.

Però a questo punto riteniamo sia chiaro che quando usiamo il termine di diritto naturale rifiutiamo il significato che l'espressione ha per i giusnaturalisti e per tutti coloro che direttamente o mediatamente ad essi si ispirano. Riteniamo in quanto cattolici che si debba ritornare a considerare l'importanza per il giurista e non solo per il giurista, della ricerca e dello studio dei principi del diritto naturale nell'inesauribile filone della tradizione cristiana. Questa affermazione non è solo frutto della nostra personale adesione alla dottrina cattolica, ma è una soluzione che propone dopo un meditato esame delle vicende storiche sopra, seppur frettolosamente, richiamate.

In fondo ai giuristi l'uomo della strada non chiede brillanti teorie più o meno *à la page*, chiede giustizia come al medico la salute, al fornaio il pane, etc. Perciò, constatato il fallimento delle ambiziose teorie che vollero in nome della « dea ragione » o della scienza ripudiare ogni relazione fra lo studio del diritto e le superiori leggi poste da Dio al consorzio umano, sentiamo il dovere non solo per personale adesione al Cattolicesimo ma anche per necessità logica, di propugnare un rilancio dello studio del diritto naturale che espressamente e senza timori si fondi sulla tradizione cattolica.

Con ciò verrebbero infatti superate le usuali obbiezioni che vengono avanzate ogni qualvolta si fa riferimento al concetto di diritto naturale.

L'una — giustificata dalla confusione provocata dal giusnaturalismo circa il fondamento del diritto naturale — è quella avanzata da coloro che affermano che il diritto naturale sarebbe indeterminabile nel suo contenuto. Tale obbiezione è agevolmente superabile solo se si accetta la definizione direi classica del diritto naturale come legge posta dal Creatore, dalla Saggezza divina che regge tutte le cose create; ogni altra legge trae la sua forza da questa. Tuttavia l'uomo non può apprendere tale legge nella sua perfezione per l'influsso delle passioni. Ma vi è una ulteriore guida per apprendere la legge naturale; questa è la Verità Rivelata che permette all'uomo una diretta partecipazione e comprensione della Legge Eterna. Questi sono i principi sui quali deve fondarsi lo studio del diritto naturale ed in gene-

re ogni scienza giuridica, principi che non ammettono incertezza o perplessità di sorta.

Ma tale impostazione del problema permette di superare anche un'altra obbiezione forse più impressionistica che reale, e cioè che il ritorno allo studio del diritto naturale secondo la tradizione cristiana sarebbe contrario al progresso giuridico, sarebbe un fatto reazionario. Nulla di meno vero! Al contrario così come l'uomo conosce giorno per giorno la Verità Rivelata sempre più profondamente alla luce degli insegnamenti della Chiesa, altrettanto può dirsi per la legge naturale che, nel solco della tradizione cattolica ed entro i limiti del più perfetto ossequio alla Legge Eterna, può gradualmente venir conosciuta elaborata e progredire in relazione ad ogni nuova situazione storica e ad ogni struttura sociale.

Ulteriore obbiezione potrebbe consistere nel rilievo che la soluzione proposta dei problemi del diritto e della giustizia fondandosi sulla Dottrina Cattolica sarebbe inaccettabile per chi professa idee con essa contrastanti. Ciò è evidente: l'ateo infatti non sarà certamente disposto a credere alla legge data da Dio agli uomini. Questa è la sorte di ogni teoria e di ogni affermazione, è logico che chi parte da diverse premesse giunga a diversi risultati; ma tali dissensi non tolgono validità alla soluzione prospettata così come l'ateismo non può rendere inaccettabile la Verità Rivelata. Né può esservi timore che l'impostazione e lo studio del diritto secondo la legge naturale possano ledere i diritti di libertà di coloro che professano ideologie contrarie. E' infatti impensabile che la legge naturale, legge data da Dio agli uomini, possa essere lesiva dei diritti di qualcuno; tale timore è assurdo come affermare l'ingiustizia del divino Legislatore.

NOTE

GNOSIS:

Con questo termine, nel suo significato storico, si indica il primo tentativo di razionalizzazione del Cristianesimo compiuto a partire dalla stessa età apostolica: un tentativo che elaborò sincretisticamente elementi della cultura greca da quella giudaica.

Da allora il tentativo di utilizzare la Fede come il mito storico di un sapere occulto è diventata la forma stessa della cultura post-cristiana, di ogni speculazione cioè che si sia mossa nel quadro storico del Cristianesimo senza accettare la Fede.

Nell'articolo su « La dialettica della ragione atea » abbiamo cercato di stabilire le ragioni per cui ogni razionalismo deve ricorrere ad un « mito storico », alla descrizione di un divenire dell'Assoluto: perché ciò è l'unico mezzo per divinizzare l'uomo ed il mondo, la realtà che diviene e mostrarla come identica alla realtà che non diviene.

Da quando la Fede è apparsa al mondo, da allora esiste il tentativo di ridurla a mito: la storia del pensiero, dopo Cristo, si potrebbe configurare come la storia della Fede e la storia della Gnosi.

In questa rubrica permanente, noi porremo note e recensioni, che mostrino, in testi antichi e moderni, i comuni caratteri gnostici: la riduzione della Fede a mito per « spiegare » il divenire di Dio »: la interpretazione di tale conoscenza come prova e testimonianza della divinità della ragione che coglie il processo divino: la oggettivazione del male nella materia.

LA MISTICA DELLA DISTRUZIONE

La filosofia idealistica, lo spirito del mondo moderno che ha il nome della cultura tedesca, comincia quando Lutero afferma il primato della fede sull'Amore, della « speculazione » sulla mistica, definendo la felicità del cristiano come chiarezza spirituale e « angelica »:

« poiché voi desiderate sapere se il mio sigillo della rosa e della Croce sia interpretabile, voglio mostrarvi il mio pensiero sull'affinità da me

ritrovata nel mio sigillo, che mi sembra un segno della mia teologia. Deve anzi tutto esservi una croce: nera nel cuore che mantiene il suo colore naturale perché io mi ricordi che la fede nel Crocifisso ci rende felici. Se così infatti si crede si diventa giusti... Questo cuore però deve stare in mezzo ad una rosa bianca per mostrare che la fede dà gioia, consolazione e pace e, posta com'è in una rosa bianca e gioconda, non dà gioia e pace in modo carnale. *Perciò la rosa deve essere bianca e non rossa*, il colore bianco è infatti il colore degli spiriti e degli angeli » (1).

Ora il «peccato » della cultura tedesca (e quindi il peccato dell'umanità moderna) è questo totale abbandono alla religione della « bianca rosa » dell'intelletto, questa volontà di ridurre la mistica d'amore che è il Cristianesimo alla mistica puramente intellettuale che è il non-cristianesimo, cioè un cristianesimo freddo e vuoto come quello che attraverso lo Hegel giunge coerentemente ad affermare: « le nostre università e le nostre scuole sono le nostre chiese » (2).

Nel segno esoterico della rosa luterana si racchiude infatti tutta la filosofia idealistica, il « genio » moderno della formula hegeliana: « l'intendimento della ragione è la vera fede. Noi luterani, ed io sono e voglio rimanere tale, possediamo soltanto questa fede originaria » (3).

La fede dunque è, nell'idealismo, il frutto della ragione: non il « donum Dei », come l'intende il Cristianesimo e come l'intendeva perfino la filosofia platonica, ma riflessione dell'intelletto umano, la naturale intelligenza dell'uomo che si fa cultura e la cultura che rivendica il sacro e proclama che la scienza umana costituisce la Chiesa.

Tale è la profonda tensione dell'idealismo come cultura tedesca e come cultura del mondo moderno: la separazione « mistica » dell'intelletto umano dell'amore divino che ne è la radice e la vita; l'« orgoglioso ardimento della natura umana », come Humanus-Goethe confessa nella poesia dedicata a Lutero.

La riduzione della fede a razionalità, cioè l'espressione compiuta del principio luterano della fede come totalità della beatitudine cristiana, costituisce ora la solennità e la potenza logica del sistema hegeliano: lo « thumos » che consente la riduzione della Divinità entro uno schema perfettamente « dialettico » (la famosa « trinità logica ») e la riduzione dell'universo entro una sfera non più abbracciata dal mistero d'Amore (come avevano pensato i Padri della Chiesa) ma interamente abbracciata dal lume della sapienza umana.

Ma la riduzione della fede a pura ragione è anche l'estrema debolezza dell'idealismo, e il criterio che ne svela la sotterranea disperazione « gnostica » e che, perciò, permette a Nietzsche di ricondurre tutto il pensiero tedesco al mito pagano di Dionisio e alla filosofia esoterica di Zarathustra: alla mistica del fato e alla mistica dell'eterno ritorno.

E' l'estremo « risveglio » dell'idealismo, quello che si compie in Nietzsche: il risveglio al concetto dell'infinità impersonalità e informità del tutto: « questa vita, questa che adesso tu vivi e hai vissuto dovrai viverla ancora una volta e un numero infinito di volte: e non vi sarà niente di nuovo, ma invece ogni dolore e ogni piacere, ogni pensiero e ogni sospiro e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita ti ritornerà e tutto nello stesso ordine e seguito » (4).

Nietzsche è perfettamente fedele a Hegel, al concetto di Assoluto come « tempo e intelletto senza limite », come realtà senza mistero. Se non che egli intende che questo concetto di Dio, questo frutto della filosofia umana è pre-cristiano e anti-cristiano, è l'idea del dio impersonale:

perciò rifiuta, come nome arbitrario, come nome della pavidità, il nome cristiano dato alla filosofia di Hegel. In sostanza Nietzsche non fa altro che sostituire il nome di Zarathustra al nome di Cristo davanti a una filosofia che è, in se stessa, la filosofia di Zarathustra (5).

Per tale via, dunque, l'idealismo è trasformato in una « filosofia di morte », in una tensione verso il nulla della persona umana:

« Una dottrina apparve, una fede le si affiancò: tutto è vuoto, tutto è uguale, tutto fu. Abbiamo fatto il raccolto: ma perché tutti i nostri frutti si corrompono? Cosa è accaduto quaggiù la notte scorsa dalla luna malvagia? Tutto il nostro lavoro è stato vano, il nostro vino è divenuto veleno, il malocchio ha dissecato i nostri campi e i nostri cuori. Aridi siamo diventati noi tutti. Ah, dove è mai ancora un mare dove si possa annegare: così risuona il nostro lamento sulle piatte paludi » (6).

Un « mare » oltre il Dio d'Amore, oltre la realtà in cui la persona umana affonda le sue radici eterne, un « mare » che è l'infinita *malattia* del « tutto », l'infinita ripetizione del tutto: l'inferno nirvanico: « l'anima di Zarathustha è la più determinata e la più indeterminata, quella che con gioia si precipita nel Caso », nella eterna necessità come « la più sublime costellazione dell'essere » (7).

Questa felicità dell'abbandono alla pura necessità corrisponde perfettamente alla ricerca buddistica del neirvana (nota 7/b) come « idea » opposta all'amore divino: « oltre te, Dio d'amore, oltre te, nella felicità che è perdersi nel nulla » (8).

« Superare », andar oltre la « tentazione » dell'Amore divino e la « tentazione » di essere persona irrepetibile. « Uccidere » Dio nel cuore dell'uomo e, quindi, uccidere l'uomo nella negazione di Dio, nella ricerca « precipitosa » dell'eterna ripetizione: a questo tende il « cuore segreto » dell'idealismo, la cultura di « Humanus »-Goethe, la cultura che Nietzsche descrive, tra le righe della sua grande e ambigua follia « mistica » con le parole terribili del nichilismo:

« Non si doveva sacrificare Dio, e per crudeltà contro se stessi adorare le pietre, la stoltezza, la forza di gravità, il destino, il nulla? Sacrificare Iddio al nulla: questo mistero paradossale dell'estrema crudeltà fu riservato alla generazione che sta giungendo: noi tutti ne sappiamo già qualcosa » (9).

Negare Dio per l'odio contro la persona umana: affermare il « superuomo » come colui che vuole infinitamente la distruzione della persona umana. Affermare l'uomo come struttura della volontà di morte, del « patto con la malattia ». Questo è il *conto* dell'idealismo, così come si conclude nella scienza di Freud: la definizione e la « analisi » della vita umana come « costante discesa verso la morte » (10).

In Freud tutto l'idealismo si riduce alla scienza come educazione alla morte. Posta l'idea che « l'aspirazione più universale di tutta la sostanza vivente è la tendenza a ritornare alla quiete perfetta del mondo inorganico » (11) il perfetto compimento dell'uomo è accettare questa morte, questa tensione verso l'assoluto « inorganico »:

« Il problema che si impone è questo: non faremo meglio ad accettare la realtà? ad adeguarci ad essa? A riconoscere che col modo nostro di trattare la morte abbiamo vissuto al di là delle nostre realtà psicologiche, per cui ci conviene piegarci e riconoscere la verità? Non sarebbe preferibile restituire alla morte, nella realtà e nel nostro pensiero, il posto che le compete?... Sopportare la vita è pur sempre il primo dovere di ogni vivente, per cui l'illusione (l'illusione dell'eternità, n.d.r.) perde ogni valore quando è in contrasto con questo dovere. Ricordiamo il

vecchio adagio: si vis pacem, para bellum: se vuoi conservare la pace preparati alla guerra. Sarebbe tempo di modificarlo così: si vis vitam, para mortem » (cfr.).

Thomas Mann e la rivolta umana contro la « scuola di morte »

Dopo Nietzsche e Freud la filosofia di *Humanus* ha tentato di riprendere il filo originario del suo discorso sopra una terra interamente dominata dall'uomo. Ha tentato, e tenta tuttora di ingannare il « suo » principio di morte mediante la lotta della scienza e della tecnica contro la morte e contro tutto ciò che assomiglia alla morte: fame, malattia, violenza, ignoranza. Ma questi tentativi idealistici, talora nobili e « anodini », talora ispirati dalla volontà di opporre la bontà dell'uomo alla bontà di Dio non tolgono la realtà del XX secolo. Non tolgono che, negli scritti di Nietzsche e di Freud sia scolpito il dramma di questo tempo, l'immagine del nostro secolo come « chiesa del nichilismo ».

Affermava Nietzsche: « Io sono un uomo che annuncia il destino. Infatti se la verità entra in lotta con la menzogna avremo tali scuotimenti, tali convulsioni di terremoto che mai eran state neppur sognate. Ci saranno guerre come non ce ne sono mai state sulla terra » (12).

Il XX secolo non ha smentito il filosofo del nichilismo: nel pensiero e nella realtà, nella religione della morte e nella pratica grandiosa della morte il XX secolo ha ripetuto con un numero infinito di variazioni il canto d'amore che Zarathustra aveva dedicato al suo nulla.

Intendiamo ora dire che, dopo Freud e Nietzsche, dopo gli orrori delle guerre moderne, la sola parola degna dell'uomo è la parola di Serenus-Mann, il pentimento e l'umiltà, il rigetto totale dell'orgoglio di Humanus, della sapienza idealistica, della cultura tedesca, della cultura moderna:

« Io dico: questa è la nostra vergogna. Ed è forse ipocondria sostenere che tutto il germanesimo, tutto lo spirito della filosofia tedesca, il pensiero tedesco, la parola tedesca sono colpiti dal disonore? E' forse contrizione morbosa porsi il quesito come mai in avvenire la cultura tedesca in qualsivoglia dei suoi aspetti potrà avere l'ardimento di aprire bocca nei problemi di umanità? E' la tenebrosa possibilità della natura umana quella che ora si scopre ed ogni forma di cultura tedesca fa orrore ed è esempio del male... Questo regime che ha compiuto il patto col nulla non è stato forse, nelle parole e nei fatti, l'attuazione di una mentalità e di una visione del mondo alla quale si deve riconoscere un carattere genuino che il Cristianesimo trova, non senza orrore, nei lineamenti dei nostri grandi pensatori, nelle possenti figure del germanesimo? Io domando e forse domando troppo? Ahimé è ben più d'una domanda se questa umanità sconfitta si trova ora con lo sguardo errante davanti al nulla, perché il suo ultimo ed estremo tentativo di trovare la forma politica autonoma sprofonda in un fallimento orrendo » (13).

Quella che Heidegger chiama « la chiara notte del nulla », la notte rischiarata dal fuoco nibelungico in cui arde la « pace del millennio »: ecco la creatura del « genio » idealistico, nella visione di Serenus-Mann. Ecco il « patto » umano con la morte, con la malattia che è morte. E' il mondo dell'umanità idealistica che aveva proclamato:

« gli estremi dell'esaltazione e dell'illuminazione, esperienza di libertà scatenata, di sicurezza, di leggerezza, di tale potere e trionfo che

l'uomo non crederà più ai propri sensi. E per soprammercato l'immensa ammirazione per l'opera dell'uomo, il brivido della venerazione di sé, il delizioso orrore di sé, anzi, per cui l'uomo diviene il Mostro divino » (14).

Nella visione di Serenus-Mann, nella luce della nuova pietà tedesca, dell'orrore tedesco per i sogni della grandezza tedesca, nella preghiera per l'amata patria:

« quando sorgerà dall'estrema disperazione il miracolo superiore a ogni fede, il nuovo crepuscolo di una speranza? Un uomo solitario giunge le mani e invoca: Dio sia clemente alle nostre povere anime, all'amico, alla patria! » (15).

In questa preghiera che disvela il significato dello « scandaloso » amore di Pio XII per la Germania, per la Germania di « Dionisio crocifisso » e di « Odino crocifisso », per la Germania croce dell'umanità e umanità vanamente postasi sulla croce dell'umanità, per la Germania che è nome pagano nella forsennata ricerca del Cristo, per la Germania che è abisso e vertice del mondo moderno, che è preghiera sopra la volontà di morte; nel dolcissimo abbandono in Dio che Thomas Mann compie di tutta la cultura tedesca, appare il segno del tempo nuovo, della vera « renovatio »:

« la speranza è di là dalla disperazione, dalla trascendenza della disperazione, la speranza è il miracolo che va oltre la fede. Ascoltate questo finale, ascoltatelo con me: i gruppi di strumenti si ritirano uno dopo l'altro e quello che rimane è soltanto il « sol » sopra il rigo di un violoncello, l'ultima parola, l'ultimo suono che svanisce, che si spegne adagio. Poi c'è più nulla: silenzio e nulla. Ma il suono che ancora vibra nel silenzio, quel suono svanito che soltanto l'anima ascolta, ed era la fine della tristezza, ora non lo è più, muta di significato è quasi un lume nella notte » (16).

Il patto cristiano con la morte

La perfetta parola umana è il silenzio di fronte all'Amore di Dio. E in questo silenzio la cupidigia umana di morte, fra freudiana «libido», trova il suo vero mare, la dolce pace che è consumare la vita in Dio.

La « morte in grande » inutilmente cercata dalla sapienza-stolta dell'uomo si insinua nell'universo dell'uomo e rivela l'Infinito Amore, la vincita infinita sopra la morte: la morte come procedere nell'eternità della vita in Dio.

Dove il patto con la malattia mortale è dissolto dalla sbigottita pietà dell'uomo là inizia il rovescio della morte, là si attua quella parola sapiente che, in Lutero, suona a condanna della teologia di Lutero: « Poiché Adamo vive, cioè pecca, la morte divora la vita. Ma se Cristo muore la vita divora la morte ».

S'intende allora come tutta la filosofia moderna abbia il destino di diventare silenzio davanti all'amore di Dio, cioè mistica cristiana: esperienza dell'oscuro nulla umano ed esperienza di Dio come tutto.

E s'intende come tutta la filosofia moderna, tutta la moderna ricerca della « quieta morte », anneghi, per così dire, nell'umile dottrina di Santa Teresa del Bambin Gesù: l'idea dell'amore come compimento di ogni umana vocazione, come *al di là* dell'intelletto, della volizione, della fede stessa:

« La Carità mi offrì la chiave della mia vocazione. Compresi che se

la Chiesa aveva un corpo composto di varie membra, non le mancava l'organo più necessario, il più nobile di tutti: compresi che la Chiesa aveva un cuore e che questo cuore era infiammato d'Amore. Compresi che l'Amore soltanto fa agire le membra della Chiesa, che se l'Amore venisse ad estinguersi gli Apostoli non annunzierebbero più il Vangelo, i Martiri rifiuterebbero di versare il loro sangue... Compresi che l'amore racchiudeva tutte le vocazioni, che l'amore era tutto, che abbracciava tutti i tempi e tutti i luoghi, in una parola: che l'amore è eterno! Allora nell'eccesso della mia gioia delirante, ho esclamato: O Gesù, amor mio, finalmente ho trovato la mia vocazione: la mia vocazione è l'Amore. Sì, ho trovato il posto mio nella Chiesa, e questo posto me lo avete dato Voi, mio Dio, nel cuore della Chiesa che mi è madre... io sarò l'Amore... così *sarò tutto*, così il mio sogno sarà realizzato » (Cfr.).

Nel segno di questo Amore il « patto » di Teresa con la morte, il sacrificio mistico della vita in cui culmina l'esistenza della grande santa si trasforma in un « patto con la gioia », nella esperienza dell'ebrezza « dionisiaca » che è « librarsi sopra il dolore e sopra la morte », « attingere la curva celeste del cielo ». Come traspare da un biglietto che la « piccola Teresa » scrisse pochi giorni prima di morire, mentre le sue sofferenze erano oltre il limite di ogni umana sopportazione:

« O mio Dio come siete buono per la piccola vittima del vostro amore misericordioso! Anche ora che unite il patimento esteriore alle prove dell'anima mia non posso dire: sono stata circondata di angosce di morte, ma esclamo nella mia riconoscenza: « sono scesa nella valle delle ombre, tuttavia non temo alcun male, poiché siete con me, o Signore. Spero sempre di morire d'amore. Morire d'amore non è morire... ».

---

1) - Lutero: lettera a Latzarus Spengler, 1530, Sta in: K. Loewith, da Hegel a Nietzsche, pag. 47, Torino, 1964).

2) - Cfr. Hegel, Discorso per il centenario della riforma luterana.

3) - Cfr. Hegel, Enc. XII, 3.

4) - Cfr. « Volontà di potenza », pag. 67.

5) - Circa la « qualità moderna della filosofia iranica cfr. Martin Buber: Immagini del bene e del male, pag. 47-60, Cuneo 1965).

6) - Cfr. Zarthustra, pag. 175.

7) - Cfr. Zarathustra, pag. 410.

7/b) - « Questa è dunque la mia benedizione: stare sopra qualsiasi cosa come il suo proprio cielo, il suo tetto rotondo, la sua cupola eterna ed eterna sicurezza. Poiché tutte le cose sono battezzate al fonte dell'eternità e al di là del bene e del male. Questa libertà e serenità celestiale io la posi come una cupola azzurra sopra tutte le cose quando insegnai che sopra di esse nessuna volontà eterna vuola ». Zarthustra pag. 348.

8) - Circa la dottrina buddistica del « risveglio cf. Julius Evola: « La dottrina del risveglio », Bari 1942.

9) - Cfr. Al di là del bene e del male, III, 55.

10) - Cfr. L'Io e l'Es, in «nuovi saggi di psicanalisi, Roma 1946).

11) - Cfr.: Al di là del principio del piacere, in « nuovi saggi di psicanalisi, Roma 1946.

Cfr. - Il nostro modo di considerare la morte. Antologia freudiana, pag. 242, Torino 1963, Boringhieri ed.

12) - « Al di là del bene e del male, prefaz.

13) - Cfr. Doctor Faustus, cap. 46°.

14) - Th. Mann: « Doctor Faustus, cap. 25°.

15) - Th. Mann. « Doctor Faustus, epilogo.

16) - Th. Mann: Doctor Faustus, cap. 46°.

Cfr. - La Piccola Dottrina di S. Teresa, Manoscritti autobiografici di S. Teresa, Ed. « Ancora », Milano 1954.

IL MANICHEISMO

A un rifiorire di studi sulla gnosi, non ha corrisposto un egual rifiorire di studi sul manicheismo. Il *corpus* manicheo non ha beneficiato di straordinari ritrovamenti, ed è dunque prevalentemente mediante la testimonianza di avversari che Mani è conosciuto. Le Lettere di Mani giunteci in lingua copta sono, sembra, in gran parte andate perdute dopo il loro ritrovamento.

Il libro del Widengren, professore all'Università di Upsala, presentato al pubblico italiano dal *Saggiatore*, porta a conoscenza di un pubblico più ampio il fondatore di una dottrina che ha suscitato tante confutazioni e tante lotte.

La continuità tra Mani e la gnosi risulta ben chiara dal lavoro del Widengren: la prima educazione di Mani avviene in una setta gnostica di battezzatori, che il Widengren interpreta come mandei (p. 37). Ciò pone immediatamente il manicheismo in correlazione con le eresie e le comunità dissidenti giudaiche, in cui si è sviluppata la prima gnosi. Ma Mani è in contatto già con una gnosi cristiana: quella di Bardesane. Secondo il Widengren, è attraverso Bardesane e Marcione che egli « leggerà » il Cristianesimo. In particolare, come Marcione, originario del regno iranico del Ponto, di Sinope, egli interpreterà il nuovo Testamento come il campo su cui crescono il grano e la zizzania: la dottrina di Marcione, e quella di Mani, consentono di fare la cernita.

Mani si trova dunque all'incrocio della più antica gnosi giudaica con la gnosi cristiana: questo sembra il fondo della sua cultura.

Il Widengren pone in risalto gli elementi di contrasto tra lo Zurvanismo ed il manicheismo, cioè tra la forma prevalente della religione nazionale persiana e la nuova dottrina.

La forma prevalente della religione nazionale persiana ai tempi di Mani è lo Zurvanismo: dal dio del tempo Zurvan, nascono due gemelli: prima il cattivo, poi il buono. Il cattivo ebbe la parte più rapida del mondo, il buono la parte più tarda. Così la ruota del tempo, alla fine, segnerà il trionfo di Ormizd, buono, sul cattivo Arimane.

Qui il panteismo è assai più forte del dualismo. Il manicheismo ritorna ad un dualismo più spinto, come appunto quello della gnosi giudaico cristiana. Torna la classica antitesi di tale gnosi: luce - tenebre. E lo svolgimento del dramma cosmico - storico è in sostanza una variante dei sistemi gnostici. Come la gnosi, esso distingue avvenimenti macrocosmici pre-storici che sono però la forma di quelli storici: la situazione macrocosmica ripete quella microcosmica, e ciò è appunto la proiezione assoluta del reale in forma fantastica, che costituisce il mito. Ma il mito sottende una speculazione razionale: il triplice ritmo gnostico: « Il primo tempo comprende la storia del mondo prima della mescolanza: il secondo tempo il periodo della mescolanza tra luce ed oscurità: il terzo tempo quella della separazione degli elementi mescolati. La

---

GEO WIDENGREN — Il Manicheismo — trad. It. Il Saggiatore Milano dicembre 1964, coll. Il Portolano.

dottrina dei tre tempi, come quella dei due principi, forma il dogma principale del manicheismo » (p. 84).

Il razionalismo ed il mito si fondono: il mito spiega come il movimento si determini e come essi sia poi riassorbito nella ritrovata identità. La mediazione del mito rende intelligibile il divenire, senza il mistero della creazione, azione divina che trascende ogni ragione.

Nel manicheismo appare anche l'elemento della gnosi più classico; l'interpretazione appunto della figura di Gesù. Gesù diviene uno dei protagonisti mitici, cosmico-storici, del dramma. E' singolare, e propria al manicheismo la manipolazione che esso fa della figura di Gesù. Per i manichei le particole della luce perdute nella materia non sono solo le anime umane. La luce perduta è sparsa per tutta la natura e deve essere ricuperata in tutta la natura: nelle piante e negli animali come negli uomini. « I manichei identificano questa anima vivente con il Gesù sofferente *(Jesus patibilis)* cioè con la parte più bassa di Gesù - splendore, crocefissa nella materia e dovunque mescolata con il mondo materiale. Negli alberi, dove è concentrata una parte relativamente grande della sostanza luminosa, i manichei vedono la croce di Cristo. Fausto dice che « Gesù, vita e salvazione degli uomini, è appiccato ad ogni albero ». La passione e la crocifissione del Gesù storico non sono che una manifestazione contingente, un momento del dramma cosmico della passione e della salvazione, al cui centro sta lo *Jesus patibilis*. Il corso del mondo è visto quindi come il succedersi delle fasi della passione di un Dio, che è il salvatore di se stesso. La storia della salvezza dell'umanità è al tempo la storia stessa della salvazione di Dio, ove Dio si identifica con le anime di tutti gli uomini » (p. 82). Il Gesù storico è convertito in mito, cioè in simbolo cosmico: la storia umana è il risvolto di un fatto metafisico.

Qui sta appunto il razionalismo del mito, di ogni mito e dunque di quello manicheo.

Il Widengren, nota il carattere razionalistico del manicheismo. A questo riguardo è esemplare la testimonianza di Agostino. Agostino venne attirato alla setta dalla promessa di poter spiegare tutto con la ragione (essi rimproveravano ai cristiani di mettere la fede prima della ragione di fare del credere la condizione del comprendere). In particolare Agostino era attratto dalle loro speculazioni astronomiche. In lui la curiosità scientifica non poteva essere appagata dalla razionalizzazione del dato empirico che i manichei compivano attraverso il mito: e quando nemmeno il maggior propagandista della setta seppe rispondere alle difficoltà mosse da Agostino circa la convenienza delle dottrine astronomiche con il manicheismo, il sistema perse per lui il suo fascino.

Il manicheismo si presentava dunque appunto come una gnosi, come una illustrazione razionale della realtà, nella forma di una sapienza segreta.

In quanto sapienza segreta, essa doveva spiegare anche i fenomeni celesti ed entrare in concorrenza con la filosofia e la scienza del suo tempo.

Naturalmente filosofia e scienza reagirono al manicheismo come alla gnosi: ma ciò non toglie che la pretesa di costituire una sapienza (e non una mistica) sia propria del manicheismo come della gnosi. Il manicheismo, come la gnosi, può dar vita ad un'ascesi, l'ascesi della liberazione della materia. ma non a una mistica, perché l'anima è una stessa sostanza con il divino e non può dunque essere estatica innanzi ad esso.

Il manicheismo, che giunse dall'Atlantico al Pacifico, dalla Spagna

alla Cina fu combattuto da tutti gli stati: Mani perì vittima di Zaratustra e della religione iranica, i suoi seguaci furono perseguitati dagli imperatori romani come da quelli cinesi e dai califfi musulmani. Pure esso esprimeva una posizione intellettuale e religiosa ancora molti secoli dopo il suo fondatore: il manicheismo ebbe una vita segreta e sotterranea che non ha lasciato documenti. L'eresia manichea rivive nei pouliciani, nei bogomili, nei catari. Fu un grave problema nel secolo XIII come lo era stata nel secolo III. Essa rappresenta il filo di continuità della storia gnostica.

ROSENKRANZ SU HEGEL

E' difficile ritrovare un'immagine « biografica » dello Hegel in questa biografia del Rosenkranz: una biografia, diciamo, dello Hegel, cioè dell'autore di una filosofia — messaggio che ha avuto tanta parte nella storia d'Europa e che, appunto per il suo complesso significato, rimane una parte ancor viva e discussa della nostra eredità filosofica.

Quel che il Rosenkranz ci descrive è invece la carriera fortunata di un professore di ginnasio (che ebbe sempre il complesso di non esser partito *from the top*), divenuto professore universitario e vissuto da diligente funzionario prussiano della Restaurazione: intollerante, al punto di non ammettere che un giornale accademico finanziato dal governo prussiano gli rivolgesse velatissime e blande critiche e di chiedere perciò l'intervento del ministero: pedante fin nei conti di casa: però *causeur* e amante dei salotti, pieno di successo nella « conversazione », di cui, secondo il Rosenkranz, le signore sono giudici: ingenuo, al punto da essere sconvolto perché uno studente dell'università di Berlino, uno solo, circola nelle giornate del luglio '31 con una supposta coccarda francese in onore di Luigi Filippo, e rimesso tranquillo quando si apprende che quei colori sono i colori del paese di quel giovane: o al punto di essere condotto in barca, lui l'uomo del governo per ragion metafisica, sotto le finestre di uno studente carcerato per limitarsi a domandargli, fatto improvvisamente conscio della « comicità » della sua posizione: *num me vides?*

La biografia del Rosenkranz ci offre soprattutto questo Hegel: un uomo in realtà a cui il suo pensiero sembra accidentale (il che è certo il massimo « affronto » per l'hegelismo).

Fu questo l'Hegel storico? Vien fatto di citare i versi del giovane Hegel su Eleusi, dedicati ad Holderlin, e citati dal Rosenkranz:

« I tuoi figli, o dea, si mostravano avari nei tuoi confronti, essi non portavano a passeggio la tua maestà per le strade o per il mercato, ma la tenevano racchiusa nel più profondo del loro cuore ».

Poteva Hegel non comprendere che il suo pensiero rovesciava il senso in cui la verità pubblica del suo tempo, il mondo della Restaurazione, di cui voleva essere il supremo razionalizzatore, era intesa dai suoi figli?

Naturalmente proprio l'Hegel biografato dal Rosenkranz aumenta la ambiguità della figura dello Hegel, e giustifica la divisione della scuola hegeliana.

Né il Rosenkranz sembra conscio di questa ambiguità: quando egli

ci cita un testo hegeliano da cui sembra risultare l'affermazione di un Dio personale, egli non si pone nemmeno il problema di come questa affermazione si possa conciliare con la fisionomia dell'hegelismo, quella appunto che ha avuto così larga parte nel tempo successivo. La grande contraddizione tra l'Hegel, razionalista integrale, risolvitore del tutto nella ragione, e l'Hegel filosofo pubblico della Restaurazione, non riceva luce dalla biografia classica del filosofo.

Tuttavia alcuni elementi si possono dedurre da essa: e consentono appunto di sottolineare il carattere « religioso », di visione del mondo, propria del sistema hegeliano.

Alla base della speculazione hegeliana sta una *Vita di Gesù* razionalistica: « la concezione hegeliana del Cristo era quella di un uomo puro, nobile, divino, la cui lotta è rivolta alla vittoria della virtù e al trionfo dell'amore sulla schiavitù e sull'odio. Trascurò così completamente i miracoli » (p. 71). E gli interessi religiosi ritornano sempre, sempre legati a quello che è il postulato originario della Hegel, la unità dello spirito e del mondo, la coincidenza degli opposti. La origine « gnostica » del pensiero hegeliano è sottolineata apertamente dal Rosenkranz: « possiamo farci soltanto un'idea inadeguata delle sue prime ricerche (di cui, a quanto pare, nessuna fu portata a termine) attraverso alcuni resti sibillini. Risulta soltanto che la sua speculazione aveva inizialmente un carattere teosofico, in cui però l'energia del pensiero dialettico veniva duramente contrastata dal carattere immaginifico delle forme intuitive gnostiche ed abbisognava di una più pura e logica forma. Ci rimane un frammento significativo di tale lavoro, che tratta del triangolo divino » (p. 122).

Dal triangolo divino, Hegel giunse all'immagine del quadrato.

« Questo lavoro fu perciò probabilmente per Hegel lo sforzo più terribile e più fruttuoso. A esso, quanto al contenuto, lo stimolò tanto, che egli cominciò a penetrare speculativamente la rappresentazione della Trinità considerandola fondamentale nella Chiesa cristiana. Ma mentre si abbandonava alla gnosi, si faceva strada in lui il concetto dello spirito che, in quanto concetto totale, sfugge sostanzialmente ad ogni rappresentazione ». (p. 122).

Rosenkranz non ritiene di dover sottolineare questi aspetti conturbanti del pensiero hegeliano. Creatore della figura di Hegel come filosofo pubblico della Restaurazione e sopratutto come filosofo dello Stato, come riconciliatore del finito e dell'infinito, egli non può sottolineare proprio questo aspetto « gnostico » di Hegel che è quello mediante cui tutta la figura del filosofo cambia di significato ed in cui il « signor professore di filosofia » può sentirsi veramente l'annunciatore di un'epoca nuova. In realtà, proprio il ridurre la trinità stessa a rappresentazione, cioè a svuotarla del suo diretto significato, è l'essenziale procedimento gnostico: Rosenkranz non se ne avvede.

E ciò mostra come poco avvertito biografo egli fosse, poiché il suo biografato vedeva in realtà la stessa concreta eticità dello Stato come qualcosa che rimandava ad una ulteriore figura dello Spirito in cui tutto si disvelava ed in cui la forma « trinitaria » del suo pensiero assumeva il suo pieno significato.

Proprio negli scritti di Jena tornano più forti le espressioni che ci ricordano le origini neognostiche del pensiero hegeliano. Ogni neognosi ha, appunto, il suo fondamento razionalistico nella cosificazione del male e nella sua riduzione quindi a semplice « parte » del processo del bene.

Proprio da questo punto di vista Hegel, secondo Rosenkranz, pro-

cede oltre Kant: « si potrebbe anche dire che questa metafisica ha voluto inverare da un punto di vista pneumatologico, cosmologico e teologico, la kantiana appercezione sintetica dell'autocoscienza. Hegel pose il concetto dell'Ente supremo come l'In se in cui l'esistenza, come essenza posta, viene nuovamente assorbita nell'unità come non esistita. Per porre il non essere dell'esistenza, deve essere posto il suo essere, altrimenti l'essere esistito è impossibile. La negazione, senza il suo continuo esser negata, senza il suo esser posto ideale è, di fronte all'esser uguale a se, il cattivo principio che si forma in se. « L'Ente supremo ha creato il mondo, che è per esso di eterea trasparenza e chiarezza: ma questo è per se stesso oscuro ». (p. 131).

E ancora: dal testo della Logica di Jena: « per la monade, che ha il suo al di là nell'Ente supremo in quanto genere assoluto, l'autoconservazione è solo una nostalgia che procede al salvataggio della singolarità attraverso lo zero dell'infinità e alla conservazione della singolarità stessa, col cancellare la determinatezza, come immortale ossia come singolarità assoluta ».

La fattura neognostica del linguaggio è molto chiara: per la «monade» che ha « il suo al di là nell'Ente Supremo » l'autoconservazione è una nostalgia. Basta aver un minimo di conoscenza dei testi gnostici per comprendere il senso criptico di queste espressioni. Hegel non ha ancora qui costruito interamente il suo linguaggio ed è quindi ancora tributario della sua formazione.

Occorre pensare al grande peso che Hegel da a Böhme nella sua storia della filosofia per comprendere che la sua influenza si esercitò in Hegel: « Da un lato dunque l'idea generale di Böhme appare profonda e radicale: ma d'altro lato egli, pur con tutto il suo bisogno e il suo sforzo per raggiungere la determinazione e la distinzione nello svolgimento della sua intuizione divina dell'universo, non raggiunge chiarezza e ordine ». (Hegel - Lezione sulla storia della filosofia, trad. it. Codignola e Sanna, vol. IV, p. 39).

Ora in Böhme la lacerazione di Dio in se medesimo, la contraddizione in Dio, l'unificazione degli opposti sono pensieri che Hegel qualifica come di « grandissima profondità » (ib. p. 65).

Hegel è stato soprattutto colpito dalle *Quaestiones theosophiae* in cui Böhme dice: « Il lettore deve sapere che tutte le cose consistono nel Si e nel No, siano esse divine, diaboliche, terrene o comunque altrimenti possano chiamarsi. L'uno come Sì non è che forza e vita: ed è la Verità di Dio o Dio medesimo. Questi sarebbe in se medesimo inconoscibile e non vi sarebbe in lui alcuna letizia o sublimità né sensibilità « vita » senza il No. Il No è una obiezione del Sì o della verità » (« questa negatività è il principio d'ogni sapere, dell'intendere »: nota di Hegel) », (op. cit. p. 57). La dialettica è dunque già in Böhme, solo dunque ad un livello di espressione « barbarica »: come pure la struttura triadica del tutto. E lo Spirito come sintesi assoluta del Sì e del No. Ma questo è un filone di influenza sul pensiero di Hegel che il Rosenkranz ha rifiutato di considerare.

Eppure questo concetto triadico era per lui la differenza di Hegel da Schelling e la struttura profonda dell'hegelismo. (p. 131).

Il Rosenkranz era preoccupato di sottolineare la conciliazione profonda tra razionale e reale come segno della filosofia hegeliana: gli sfuggiva di notare che appunto ciò accadeva attribuendo alla realtà, dei concetti come dei fatti, una forzatura tale che li costringeva a diventare messaggeri di una visione chiusa e totale del mondo, di una visione ap-

punto per questo intrinsecamente settaria e rivoluzionaria: proprio il contrario di quel che Rosenkranz credeva. La vera storia dell'hegelismo sta appunto a dimostrare il suo carattere religioso e rivoluzionario, non politico e conservatore.

Hegel potè superare Kant solo tornando al Medioevo tedesco: ciò era certo nello spirito della cultura romantica e nella filosofia pubblica dell'età della restaurazione. Tuttavia il segno medievale era assai diverso secondo come lo si considerava. La ricca eredità di Eckart, di Tauler apriva certo grandi prospettive alla speculazione cristiana: ma la sua altezza conduceva facilmente alla « cattiva lettura » neognostica fatta da Böhme e poi da Hegel.

Grazie ad una ripresa del pensiero religioso Hegel poteva riprendere a filosofare dopo Kant, apparendo anzi come un facile vincitore del kantismo.

La novità dello Hegel, la duplicità della sua figura, la profondità in lui del ritorno al passato come base del progresso filosofico, e la gravità del problema culturale così da lui proposto non sfiorano il Rosenkranz. Poiché la storia dell'influenza hegeliana parte dallo svolgimento coerente del suo immanentismo, e per vari motivi tende a sottolineare il carattere « laico » del suo pensiero, così le radici storiche nella cultura tedesca del pensiero hegeliano non sono state indagate ed Hegel è stato interpretato come figlio del pensiero razionalista che Leibnitz e Kant avevano naturalizzato tedesco.

La dialettica hegeliana ha invece un tutt'altra storia.

Ma ciò che interessava il Rosenkranz era che si evitasse di intendere Hegel « tanto astrattamente da credere che egli, per il fatto di porre l'assolutezza dello spirito nell'arte, nella religione e nella scienza come assolutezza non considerasse il diritto e l'eticità come in sé assoluti, sacri e divini ». (p. 391).

Che la filosofia del diritto e della storia non fossero la conclusione della filosofia hegeliana, che l'assolutezza dello spirito fosse altrove, ciò costituisce il « sospetto » del Rosenkranz, ciò appunto da cui intende liberare la lettura dello Hegel.

Questo è appunto il limite di una biografia che si presta facilmente a venir classificata con categorie politico-culturali come laico-liberale. E quindi incapace di cogliere veramente il rapporto tra la figura e la vita di Hegel, il senso religioso che l'aveva mossa, i problemi spirituali di cui era portatrice.

KARL ROSENKRANZ: *«Vita di Hegel»* - Trad. it. - Vallecchi, Firenze 1966.

LOWITH SU HEIDEGGER

Il Löwith è noto al pubblico italiano per il suo saggio « Da Hegel a Nietzsche » pubblicato dall'editore Einaudi e per il saggio sul « Significato e fine della storia » pubblicato dalle edizioni di Comunità.

Se si tien presente la conclusione a cui l'autore giunge in quest'ultimo saggio, e cioè la fine di ogni storicismo, e la negazione del valore metafisico del problema del tempo, si comprende la polemica di cui, in questi saggi, è oggetto Heidegger.

Per il Löwith lo storicismo, cioè il valore filosofico del tempo, la storia come rivelazione o manifestazione dell'essere si fonda sull'escatologia cristiana: ora l'ultimo Heidegger è appunto per Löwith, in contraddizione con il primo Heidegger di Sein und Zeit, un pensatore escatologico: « Egli pensa effettivamente l'Essere a partire dal tempo, da pensatore di un'epoca di carenza, la cui carenza, secondo le *Delucidazioni della poesia di Hölderlin,* consiste nel suo trovarsi in uno stato di duplice manchevolezza, « che più non sono gli dei fuggiti, nè ancora sono i vegnenti ». Come è lontano questo pensiero storico escatologico, per cui tutto è germe e preparazione del futuro, dall'iniziale saggezza dei Greci, per cui il tempo della storia non aveva alcuna importanza filosofica, il pensiero rivolgendosi all'eternamente essente e ciò che è in un solo modo e non altrimenti, e non al temporalmente casuale, che potrebbe anche essere diverso! ». (p. 10).

Secondo Löwith, il pensiero heideggeriano si è completamente rovesciato: in un primo tempo esso assume l'Esserci come l'unico possibile termine di comunicazione con l'Essere: la storicità è dunque qui negata ed eternizzata, perché l'Esserci diventi un *fatum,* in cui la comprensione è rappresentata solo dalla scelta per la morte.

Ma nelle opere successive, e particolarmente negli *Holzwegen* la posizione è rovesciata: esiste cioè una comunicazione come liberazione dall'« Esserci ». Ed esiste contemporaneamente una possibilità di manifestazione dell'Essere nella sfera dell'Esserci: ciò avviene però oltre il pensiero razionale, mediante una rivelazione dell'Essere. Solo questa rivelazione giudica l'Esserci dall'Essere, perché ricomprende e riesprime l'Essere: così sono possibili i « vegnenti dei » e l'Essere può rigenerare un dio.

L'Essere è in *Sein und Zeit* un irragiungibile ed un ineffabile: non più così nelle opere successive. « Primamente vero », cioè tale da scoprire e da dischiudere — sta scritto in *Sein und Zeit,* è l'Esserci essente... Ogni verità e non verità, conformemente al proprio modo d'esser legato all'Esserci, è relativa ad un Esserci essente. « L'essente è scoperto solo *allorché,* e dischiuso (vero) solo *fintantoché,* l'Esserci in genere, è. Le leggi di Newton, il principio di non contraddizione, ogni verità in genere, sono vere fin tanto che c'è l'Esserci. Prima che l'Esserci fosse e dopoché non sarà più affatto, non fu né sarà verità alcuna, poiché allora, in quanto schiusura, scoperta e scopertezza, non può allora essere » (p. 31).

L'Esserci nella sua determinatezza è anche l'assoluta verità. « Verità ed Esserci sono entrambi esistenziali « di fatto ». (p. 32).

Ma invece ora al centro della filosofia heideggeriana c'è il Permanente cioè l'Essere conosciuto come tale. E in realtà il tutto viene descritto come un'avventura dell'Essere: non è più l'Essere che è oggetto di specu-

lazioni ma l'Essere, il quale appunto è ora conoscibile, come fu conoscibile ai pensatori greci preplatonici.

« Nello scritto *Humanismus* il carattere di progetto delletto dell'Esserci viene ripensato, insieme al concetto di esistenza, in relazione all'Essere e a partire da questo. Ora l'esistenza non significa più un trascendere se stessi nel progettare il mondo, ma significa ec-sistenza come emergere dalla verità dell'Essere. L'Essere regge ora l'ec-esistenza « tenendola aderente e radunandola a sé ». Non più l'esistenza dunque ma l'Essere stesso è il punto di partenza e la meta, la provenienza ed il porto ». (p. 24).

Ma proprio mentre si pone l'accento sull'Essere, si pone fortemente l'accento sull'*ora;* perché la continuità rimane il fondamento dell'Esserci. L'Essere si manifesta puntualmente: colto dalla prima speculazione greca, esso è perduta di vista nella speculazione successiva, da Platone a Nietzsche, che è, per questo la speculazione del nichilismo: e riappare ora appunto, con la consumazione dell'esperienza « nichilista » e la filosofia heideggeriana. « Il moto del suo pensiero, dice Löwith nel secondo dei saggi qui raccolti, corre tra un punto di partenza ed un traguardo ed è determinato da questi e sopratutto da un bersaglio contro cui il tutto appunto si muove. Punto di partenza è il pensiero « pristino » ed insieme « avvenire » di Heidegger, è la fonte greca della tradizione occidentale: traguardo l'orizzonte escatologico di una vegnente svolta del mondo: e il bersaglio che Heidegger ha di mira, la decadenza dell'originario « storico » nel mondo d'oggi. Principio e fine, primo e ultimo sono un solo e ambiguo « una volta », giacché il pristino che fu all'inizio decide e supera a priori l'ultimo che è in fine. La storia evenienziale dell'Essere, si dice nel saggio su Anassimandro, si concentra in questo congedo dell'essenziale e del nascosto venturare che finora furon suoi, in una « escatologia dell'Essere » storico-evenenziale » (p. 51).

La scoperta dei presocratici non è più la scoperta di un Essere interamente fuori del tempo: ma invece l'Essere fuori del tempo che si è manifestato nel tempo. Dall'Essere metatemporale, astorico si torna ad una « escatologia dell'essere ». Il Lowith si trova dunque di fronte a una nuova manifestazione di quella filosofia storicistica, calcata sull'escatologia cristiana, di cui egli in *The meaning of history* aveva negato la ulteriore possibilità. Proprio il più antistorico dei filosofi si rivela il portatore di una concezione « escatologica » dell'essere.

Così Heidegger appare a Löwith come un pensatore religioso e anzi come un profeta dell'Essere, una ripresentazione del filosofo-rivelatore, come Hegel, e del filosofo profeta come Nietzsche (e Marx).

Il tempo in cui viviamo è un tempo di carenza appunto perché privo di Dio: e la vera questione che Heidegger si propone è se in questd tempo « l'Essere sarà ancora capace di un Dio ». Checché abbiano a significare filosoficamente il dio singolo e i molti dei del poeta Hölderlin, e magari le divinità del « Quadragono », che costituiscono solo uno dei quattro Quadrati del mondo, resta che Heidegger pensa in direzione di un Vegnente, l'attesa parusia dell'Essere, che dischiuderà l'Integro e il Santo e in essa renderà possibile qualcosa di simile a un dio ». (p. 50).

L'Esserci dunque è diventato come l'uomo biblico cioè come il possibile spazio, il possibile termine di una teofania. Qual condizione si richiedono da parte dell'Esserci perché la teofania avvenga? Secondo il Löwith qui il pensiero heideggeriano si rivela quanto mai tributario della teologia paolina del peccato e della grazia, come il pensiero di Marx e di Kierkegaard. E' la « situazione di carenza » che determina appunto

la condizione della manifestazione dell'Essere: così come è l'« abbondare del peccato » che è la disposizione al « sovrabbondare della grazia ».

Heidegger è il *Denker in dürftiger Zeit* (questo è il titolo tedesco del saggio di Löwith): il pensatore di un'epoca di carenza.

Dall'escatologia cristiana deriva anche la definizione del « tempo del peccato »: dai presocratici ad Heidegger si da il tempo dell'oscuramento dell'Essere. « E' chiaro che per qualche ignota ragione l'Essere non ha potuto finora eventuare da se il rapporto con l'uomo, almeno non nello Occidente: difatti Heidegger sostiene che la decisiva verità dell'Essere è rimasta celata da Platone fino a Nietzsche. Da più di duemila anni noi esistiamo e pensiamo dimentichi dell'Essere, perché da lui abbandonati ». (p. 31).

L'importanza che Nietzsche assume nella filosofia heideggeriana è appunto quello del Battista rivelatore del carattere « nichilistico » di tutto il pensiero (e di tutta la storia) dell'occidente da Platone appunto a Nietzsche.

Ma soprattutto importante è la funzione che Heidegger stesso assume nel suo sistema: la funzione del rivelatore. Per questo la parola di Heidegger è metarazionale: essa si situa, come la parola biblica, tra l'Essere e l'Esserci, tra il divino e l'umano, appunto perché è rivelazione dell'Essere.

Non che Heidegger si ponga già come colui in cui si compie la manifestazione nuova dell'Essere: ma in lui si pone il problema del superamento dell'« epoca di carenza » e « l'attesa degli dei vegnenti ».

Il pensiero « essenziale » di Heidegger si muove fra la scienza e la logica « senza toccarle », perché esse « non pensano ». Ma « Heidegger pretende per se il sapere di quel che ora » è per la pienezza dell'Essere, e di quello che accade nell'evenienza dell'Essere, mentre l'essenza dello Essere era rimasta celata a tutta la filosofia precedente ». L'« impero » o « dettato dell'Essere », che guida la voce del pensatore dell'evenienza dell'Essere, è l'unico fondamento dell'autorità dittatoriale del suo « dire » l'Essere, su cui apprendiamo solo che « è se medesimo » e radicalmente altro da ogni essente ». (p. 85).

Il Löwith ci espone il pensiero heideggeriano come una nuova secolarizzazione del pensiero cristiano: e si comprende chiaramente, in questa prospettiva, come Heidegger tenga a sottolineare di essere un « teologo cristiano ». (p. 125).

La razionalizzazione della rivelazione cristiana è al centro di quella figura intellettuale che abbiamo delineato come gnosi. E in Heidegger troviamo anche un'altra caratteristica fondamentale di tale posizione: cioè l'attribuzione di un carattere negativo all'ordine sensibile. L'Esserci implica infatti direttamente la materia ed il senso perché implica lo spazio ed il tempo.

Per Heidegger la « Terra » è « un malo modo dell'erramento » (p. 59), essa è « la stella dell'errore nell'evenienzialità dell'Essere ». (ib.).

Dinanzi a questa recisa posizione, Löwith si domanda « se asserzioni così recise risultino dall'intendimento della storia filosofica, o non siano piuttosto una traduzione della dottrina della caduta originale dell'uomo in termini di recessione nel mondo dell'essente (ib.). La posizione heideggeriana è ancora più complessa di quanto « negli Holzwege apprendiamo come e perché quel che si presenta nella storia debba essere necessariamente frainteso. L'Essere si ritrarrebbe cioè proprio quando si discopre nell'essente inducendolo in errore, e l'« erramento »

appartiene anzi all'« essenza della verità ». Ciò vale anche e soprattutto per l'essere storico, il cui « spazio essenziale » è addirittura una sfera dell'erramento ». (p. 58). Così chi vive nell'esserci vive nella necessità dell'errore »: il « travedere » dell'uomo corrisponde così al celarsi dell'Essere ». (ib.).

Troviamo dunque in Heidegger anche una idea gnostica che risale al patrimonio originario della gnosi giudaica: l'idea del dio malvagio, la cui opera appunto è la seduzione e la frode, che conduce gli uomini alla necessità del male.

Ciò induce, nel sistema heideggeriano, ad una ambiguità dell'Essere, da cui deriva l'inganno nell'Esserci come la manifestazione di se nell'Esserci. Sono idee antiche che rivivono nel più « contemporaneo » dei pensatori.

Ciò mostra l'ulteriore ambiguità (o la grave confusione) di coloro che, ponendosi su un piano teologico, interpretano Heidegger, contro la sua esplicita professione «teologale », come un filosofo e vedono la sua posizione come una mediazione razionale possibile nell'esplicitazione teologica della Rivelazione cristiana. Heidegger ha esposto una teologia, una teologia in cui crediamo si possano riconoscere i lineamenti puri, in una forma storica determinante, di quella razionalizzazione del Cristianesimo che dalla sua prima forma storica, abbiamo chiamato gnosi.

KARL LOWITH - *Saggi su Heidegger* - trad. it. Einaudi 1966.

TRESMONTANT SULLA METAFISICA CRISTIANA

Il Tresmontant ha svolto la ricerca dei concetti metafisici propri della Rivelazione biblica in due precedenti saggi; ora segue lo svolgimento di quei concetti nella storia della Chiesa e della teologia.

Proprio perché con la Chiesa l'azione divina investe come suo testimone la universalità umana, e mostra quindi la densità del sui contenuto, il Tresmontant è portato ad affrontare il problema del rapporto tra la « metafisica » del Cristianesimo e la filosofia cristiana. Poiché per il Tresmontant esiste nel testo biblico una metafisica in una forma non tecnica, quale è il compito allora della filosofia cristiana?

Naturalmente, la risposta è che si tratta di una presa di coscienza, di una esplicitazione. Ma questa presa di coscienza è, per il Tresmontant, presa di coscienza dell'originalità teoretica della Rivelazione e del suo inevitabile affrontarsi con delle posizioni metafisiche diverse.

Il Tresmontant riduce questi avversari della metafisica cristiana ad un solo avversario con nomi e forme diverse: quello che appunto, dalla forma storica assunta in riferimento al Cristianesimo, abbiamo chiamato gnosi.

Questa posizione consiste nell'attribuire al mondo carattere di Assoluto. Di questa posizione, ci sono, secondo il Tresmontant, varianti diverse. L'Assoluto può essere identificato con il mondo: il mondo è un dio sensibile: è increato, eterno, ontologicamente autonomo.

Il divenire qui appare senza valore metafisico, come illusione.

Oppure il mondo può essere pensato come una rappresentazione dell'Assoluto, una modalità della sua esistenza. Questa modalità implica

uno scisma tra l'Assoluto, come esiste in sè, e questo medesimo Assoluto, alienato nell'apparenza del molteplice, del sensibile, del temporale.

In questo secondo caso, l'Assoluto mondo appare in diverse forme: come una rappresentazione dell'Assoluto che si dona, come una caduta dell'Assoluto fuor di se stesso, come una alienazione.

Semplificando ulteriormente la fenomenologia indicata dal Tresmontant, si può dire che la metafisica immanentista può essere fondamentalmente espressa in due sole forme: una forma che riduce il movimento ad illusione, ed una che vede nel movimento un processo interno all'Assoluto: un processo che non può avvenire che introducendo nell'Assoluto il negativo. Per indicare le due perfette espressioni di questa alternativa nella filosofia moderna, si può indicare Spinoza per il primo caso, ed Hegel per il secondo.

Si noti che la prima forma si presenta abitualmente come una forma acristiana: ma la seconda, ecco l'essenzialità della figura gnostica, invece tende sempre a presentarsi appunto come gnosi, cioè come una razionalizzazione del dogma cristiano.

Il Tresmontant segue storicamente il processo di esplicitazione della metafisica cristiana come processo appunto di contestazione della metafisica dell'Assoluto immanente ed in particolare della forma gnostica.

Il Tresmontant sceglie le relazioni metafisiche fondamentali, quella tra Essere Assoluto e essere relativo, e quella tra spirito relativo e Spirito assoluto: i problemi della creazione e i problemi dell'anima umana.

Per ciascuna di essi, egli segue l'affrontarsi delle due metafisiche nei primi secoli cristiani, quando il Cristianesimo deve per la prima volta affermare se stesso, e cogliere così l'originalità della sua posizione metafisica implicita (il suo « gesto metafisico » come lo chiama il Tresmontant) in confronto alla sapienza mondana, cioè alla metafisica immanentista.

Il punto saliente di questo contrasto si situa proprio all'interno del primo tentativo di esposizione propriamente teologica nel senso comunemente usato del termine: cioè nell'origenismo.

Nel Perì Arcón si trova il primo tentativo di commistione tra le due metafisiche e dunque in fatti il tentativo di ridurre la originalità della metafisica biblica.

L'estremo allegorismo di Origene come esegeta non è senza relazione con le idee espresse nel « Perì Arcón ». La lettura simbolica del fatto cristiano è sempre un essenziale procedimento neognostico.

Il significato del libro, di struttura ineguale, che sviluppa più largamente alcune parti, mentre per altre si riduce ad un semplice accostamento di testi, sta appunto nel fatto di porre in luce l'esistenza di una precisa visione di Dio e dell'uomo come presente nella rivelazione biblica, e come elemento costitutivo ed integrante di essa. Il disegno di unione per grazia si fonda su una chiara comprensione della distinzione di natura che vi è fra l'uomo e Dio.

E un'altro merito del libro sta nel sottolineare, crediamo per la prima volta nella letteratura teologica contemporanea, l'unità dell'avversario della Fede: cioè appunto l'immanentismo, il Tutto come Dio.

Se questa seconda strada ha le biforcazioni che abbiamo precedentemente indicate, essa è però chiaramente divisa dalla prima, dalla via della Fede.

Da questa impostazione risultano ben chiari i limiti di tutti i ten-

tativi sincretistici. Tra la sapienza mondana e la sapienza cristiana è veramente posto un *chaos magnum:* e chi esce dalla via stretta della Fede inevitalbilmente vi precipita.

Il rischio della posizione così solida del Tresmontant è solo uno: quello di non misurare, dopo aver visto la profondità della distinzione, la profondità dell'unione.

Sembra veramente eccessivo fare parte in una storia dei temi gnostici e neoplatonici a Eckart, a Ruysbroeck, a Taulero. Tanto più quando si è in grado di spigolare dalle loro opere una così scarsa raccolta di frasi sospette. Vedere in frasi di Ruysbroeck in cui si afferma che noi veniamo da Dio e torniamo a Lui e che siamo ora in esilio una influenza gnostica, è veramente troppo: a questa stregua anche la Summa Theologiae tomista, organizzata secondo lo schema dell'*exitus* e del *reditus* delle creature per rispetto a Dio sarebbe neo-platonica e gnostica. Il Tresmontant ha messo così bene in luce la complessità dell'apporto platonico e neo-platonico che dovrebbe essere facile per lui evitare di vedere in ogni accenno di questa filosofia un tema immanentista.

CLAUDE TRESMONTANT: *La mètaphisique du christianisme et la naissance de la philosophie chretienne* le problème de la creation et de l'anthropologie des origines a S. Augustin - Paris 1961.

RECENSIONI

ROSINO GIBELLINI: « La generazione come mezzo di trasmissione del peccato originale » - Pont. Univ. Gregoriana, Queriniana - Brescia, 1965.

Studio profondo, documentato, condotto con genuino criterio teologico, che ha parecchio da insegnare, in chiave di metodologia, anche se trattasi di una parte della tesi di laurea d'un, supponiamo, giovane autore.

Lo studio si articola in tre settori.

Nel primo si determinano, attraverso il Magistero ecclesiastico, prevalentemente del Concilio di Trento, i dati dogmatici relativi al mezzo di trasmissione del peccato originale, sì da circoscrivere l'oggetto di Fede.

Emerge, in tal modo, suffragato dall'insegnamento scritturistico e dal consenso dei teologi, fatta eccezione di alcune voci, che cantano fuori del coro, come oggetto di Fede, che la « generazione » è il mezzo di trasmissione del peccato originale, almeno in quanto « condizione », se non in quanto « strumentalità ».

Nel secondo si precisa la spiegazione di S. Tommaso, confrontandola con quella della teologia recente, sicché stagli la costante dell'oggetto di Fede insieme alle distinte indagini speculative.

Nel terzo si approfondisce la concezione virginea di Cristo in rapporto alla trasmissione del peccato originale, nella luce delle ultime conclusioni della biologia moderna. A buon diritto l'Autore avalla la tesi che è la stessa generazione di Cristo, non essendo essa in potere della natura, la causa sufficiente della sua concezione virginea.

Degna di nota, serrata e apodittica, la polemica dell'Autore col Rahner (p. 35 ss.), che cerca di restringere la definizione del Concilio Tridentino alla parte negativa: « Adae peccatum non imitatione transfusum », mentre anche, e soprattutto, la parte positiva: « et propagatione », è verità di Fede divina cattolica definita.

Dal che segue come il poligenismo, e cioè l'ominizzazione realizzata progressivamente in più individui, sostenuto da non pochi seguaci di Teilhard de Chardin, purtroppo in libri di larga diffusione, tra cui, recentissimo nella traduzione italiana, « Evoluzione e Bibbia », di Haag-Haas-Hurzeler, Morcelliana - Brescia, infici il dogma.

I Padri del Concilio Tridentino definirono il loro decreto sul peccato originale, non in quanto uomini del loro tempo, non edotti se non dal monogenismo circa l'origine del genere umano, ma in quanto Vescovi in comunione gerarchica col Papa, sotto l'assistenza dello Spirito Santo. Conseguentemente il decreto va inteso nel senso univoco in cui essi vollero definirlo.

Calzano in proposito, attuali e puntuali, perentorie, le parole del Santo Padre ai teologi partecipanti al Simposio sul mistero del peccato originale, in data 16 Luglio 1966: « E' evidente, perciò, che vi sembreranno inconciliabili con la genuina dottrina cattolica le spiegazioni che del peccato originale danno alcuni autori moderni, i quali, partendo dal presupposto, che non è stato dimostrato, del poligenismo, negano più o meno chiaramente, che il peccato, donde è derivata tanta colluvie di mali all'umanità, sia stato anzitutto la disobbedienza di Adamo « primo uomo », figura di quello futuro, commessa all'inizio della storia (Conc. Vat. II, Const. Gau-

dium et spes, n. 22; cfr. anche n. 13). Per conseguenza tali spiegazioni neppure si accordano con l'insegnamento della Sacra Scrittura, della Sacra Tradizione e del Magistero della Chiesa, secondo il quale il peccato del primo uomo è trasmesso a tutti i suoi discendenti non per via d'imitazione, ma di propagazione... ».

LOUIS FERMIER: « Trahison et tradition » - Malines 1966.

Come dice il titolo, lo studio abbraccia due parti.

« Tradimento » è il rifiuto della Fede, l'anti-Chiesa. Inizia con Giuda che « consegna » Cristo al potere politico per la morte. Dilaga lungo i secoli nei « lapsi », nei « sacrificati », nei « thurificati », nei « traditores », nei « libellatici », negli « acta facientes ». Tradimento di ieri e di oggi, di cui l'autore, in una documentata visione storica, offre un drammatico saggio, acuito dal contrasto con la missione e l'azione sublime della Chiesa. Tradimento di Cristo e della Chiesa, tradimento dell'uomo, della civiltà e della cultura, della vita e della storia.

« Tradizione » è la Fede integralmente vissuta, è la Chiesa. Inizia con il Collegio apostolico, la Chiesa nascente, che « consegna » il Verbo di Dio al genere umano. E' un mondo nuovo, segnato dalla santificazione della Grazia e della Parola di Dio, per tutte le anime aperte alla verità e alla bontà.

La Tradizione è l'insieme delle dottrine rivelate da Dio, ma non registrate in tronco nella Bibbia, trasmesse infallibilmente lungo i secoli attraverso i legittimi Pastori della Chiesa.

La predicazione apostolica è l'origine della Tradizione, che dalla Chiesa è giustapposta alla Bibbia come fonte delle verità da credersi, divinamente serbata integra dagli Apostoli agli attuali Vescovi e Papa.

L'Autore distingue una triplice Tradizione: quella « divina », di Cristo; quella « apostolica », degli Apostoli sotto l'ispirazione dello Spirito Santo; quella « ecclesiastica », costituita dalla somma degli insegnamenti e delle norme introdotte dalla Chiesa, in forza dell'autorità ricevuta da Cristo.

Si diffonde quindi in una accuratissima analisi dei vari organi, per tramite dei quali si riconosce l'autentica sorgente apostolica della Tradizione.

A buon diritto l'Autore, suffragato dal Concilio Tridentino in specie, avalla la Tradizione « costitutiva o integrativa », di fronte a taluni dubbi, o riserve, apparsi in questi ultimi tempi.

Certo, non v'è, tra i teologi, chi non convenga che il « Depositum Fidei » contiene la predicazione degli Apostoli, i quali annunziarono Cristo, la sua Parola, nonché le ispirazioni loro indettate dallo Spirito Santo, secondo la promessa di Gesù.

Ma nulla e nessuno può assicurarci che tutto quanto predicarono gli Apostoli sia stato anche scritto nei libri del N. T., ove non trapela punto l'intenzione di una stesura definitiva ed esaustiva.

Il P. Congar, nel suo libro « La Tradition et la vie de l'Eglise », Paris 1963, pp. 79-82, afferma che l'esistenza, in principio, di tradizioni apostoliche non scritte, è uno dei fatti più irrefragabili della Chiesa primeva. Non essendo dunque scritte, potranno avere nella Sacra Scrittura solo una qualche analogia, un larvato appoggio ed una germinale indicazione, sicché è valida la tesi « per cui esisterebbero nella dottrina della Chiesa verità particolari non contenute, come risultano, nella Sacra Scrittura ».

Il Fermier è, al riguardo, esplicito e categorico. Rivendica, ribadendolo, un dato che discrimina la Chiesa Cattolica dal Protestantesimo. Opportunamente il Conc. Vat. II, nella Cost. « Verbum Dei », mentre sottolinea l'intimo nesso tra Scrittura e Tradizione, dichiara nondimeno che sono unite in modo tale per cui « la Chiesa non attinge, mediante la sola Sacra Scrittura, la sua certezza di tutte le verità rivelate » (n. 13).

CHARLES H. DODD: « La predication apostolique et ses developpements» - Nouvelle alliance - Editions Universitaires - Paris 1965.

Qual'è originariamente e fondamentalmente l'oggetto della Buona Novella? Il Prof. Dodd, docente di teologia all'Università di Cambridge, cerca di chiarire la questione nel volumetto « The apostolic preaching and its develomments » — London 1944, di cui è apparsa recentemente la traduzione in francese.

« Le Profezie sono compiute, la nuova Era è stata inaugurata dalla venuta del Cristo.

Della discendenza di Davide.

Andava e veniva facendo del bene, perché Dio era con Lui.

E' morto secondo le scritture, per liberarci dalla malvagia età presente.

Fu sepolto.

E' resuscitato il terzo giorno, secondo le Scritture.

E' stato glorificato alla destra di Dio, come Figlio di Dio e Signore dei viventi e dei morti.

Ritornerà come Giudice e Salvatore degli uomini ».

Questo è l'annuncio che l'autore ricostruisce partendo dalle lettere di S. Paolo, gli scritti più antichi del Nuovo Testamento che rispecchiano la predicazione dell'Apostolo nelle Chiese da Lui fondate pochissimi anni dopo la morte e resurrezione del Signore.

Il Dodd confronta il Kerigma, così ricostruito, con un altro documento, che, sebbene molto meno antico, è lo specchio della predicazione apostolica primitiva: gli Atti degli Apostoli; in effetti i discorsi in esso riportati, come pronunciati da Pietro o da Paolo nella tale o tale altra occasione, non sono altro che la trascrizione del Kerigma e della catechesi Gerosolimitana tanto che alcuni di essi, in un greco piuttosto oscuro, se tradotti letteralmente in aramaico divengono corretti e perfettamente intellegibili.

Come l'autore fa notare, la vita, la morte e la resurrezione del Signore erano annunciati in una prospettiva chiaramente escatologica; « Il grande avvenimento divino, l'eschaton preannunciato da secoli era entrato nella storia, le profezie erano compiute, Dio aveva manifestato la Sua onnipotenza. Non restava che attendere il ritorno del Signore per il definitivo suggello alla sua opera. Secondo il Dodd la speranza e l'attesa di un ritorno immediato di Cristo sulle nubi del cielo faceva parte delle credenze della Chiesa primitiva la quale vedeva quel ritorno come parte di un tutto « Vita, morte, resurrezione e ritorno del Signore » l'avvenimento escatologico. Solo pochi anni, 3 o 4, bastarono perché fosse posta una distinzione in questo atto unico escatologico; anni intercalari, non previsti dai cristiani nel loro primo calendario del disegno divino.

Questa distinzione, sempre a dire del Dodd, provocò nella predicazione apostolica un riassestamento che fu una delle cause dello sviluppo del cristianesimo primitivo.

L'autore confronta il Kerigma paolino con gli altri scritti del Nuovo Testamento ed infine con i Vangeli. Per il Dodd il Vangelo di Marco è quello che presenta i caratteri più primitivi: in effetti esso non sarebbe altro che l'amplificazione, mediante gli episodi più noti della vita del Signore, del Kerigma stesso. Già l'introduzione « Inizio del Vangelo di Gesù Cristo » confermerebbe che Marco aveva coscienza di scrivere un Kerigma, un annuncio; la frase poi continua « come sta scritto nel libro del profeta Isaia » il che è per il Dodd ancora più significativo in quanto l'ordine degli altri episodi della vita, passione, morte e resurrezione del Signore seguono precisamente l'ordine che si può vedere nel Kerigma paolino ed apostolico. Lo schema di Marco fu seguito anche dagli altri evangelisti; in Matteo e Luca però, si noterebbe una certa divergenza di prospettiva rispet-

to al Kerigma primitivo. A Matteo la prospettiva di una lunga attesa del Signore e lo stabilirsi della Chiesa come società stabile avrebbe imposto di trovare nell'insegnamento di Gesù tutto ciò che poteva fare luce sulla vita che i cristiani avrebbero dovuto condurre durante questa attesa. Matteo vede Gesù e lo presenta anche come Maestro che ci dona una nuova legge. A questo punto il Dodd richiama l'affinità particolare che si era sempre notata il documento denominato Didaché e i passaggi didattici del Vangelo di Matteo.

Per ciò che riguarda Luca il cambiamento di prospettive sarebbe più sottile: si potrebbe notare una particolare presentazione di Gesù come taumaturgo, amico degli uomini, specialmente di quelli diseredati e peccatori e modello di vita per i cristiani. Niente più, d'altra parte, di quello che dice al riguardo il Kerigma: « andava e veniva facendo del bene, perché Dio era con Lui »; una presentazione molto umana dunque, destinata ad attrarre gli uomini di buon cuore. La conclusione che però si può trarre è che ci troviamo sempre nello schema kerigmatico primitivo.

Per il Dodd è tuttavia il Vangelo di Giovanni quello che meglio rispecchia la predicazione apostolica primitiva anche se in esso il quadro escatologico è trasformato in qualcosa di diverso. Per meglio farci capire la trasformazione che il quadro escatologico subisce in Giovanni, l'autore ritorna per alcune pagine a Paolo e fa notare come nelle epistole l'escatologia non è attesa di un evento futuro, ma già realizzata. Ciò che gli autori di apocalissi avevano predetto in termini simbolici, nelle lettere di S. Paolo è descritto come un fatto reale di esperienza. Nel 4° Vangelo gli elementi escatologici sono sottoposti ad un affinamento completo; ad esempio nell'episodio della resurrezione di Lazzaro è notevole il fatto che alle parole di Maria « lo so che egli resusciterà nell'ultimo giorno » Gesù risponda « Io sono la resurrezione e la vita; colui che crede in me non morrà mai » cioè la vita eterna è un bene posseduto dai fedeli del Cristo. Non viene rinnegata la resurrezione dell'ultimo giorno, ma l'interesse di Giovanni è per la Vita Eterna in quanto posseduta già sulla terra per la presenza dello Spirito di Cristo nella Chiesa. Il Dodd afferma che la base filosofica del Vangelo di Giovanni è di tipo platonico, per cui le realtà ultime in luogo di essere presentate in termini apocalittici, sono prospettate come un ordine eterno di cui l'ordine storico sarebbe il simbolo; questo ordine è il Regno di Dio, in vista del quale i cristiani rinascono per l'acqua dallo Spirito. Ciò è l'equivalente giovanneo dell'annuncio che i tempi sono compiuti. L'autore fa notare che la parte storica del Kerigma nel 4° Vangelo è chiaramente discernibile come in Marco e più ancora che in Matteo e Luca: il ministero del Battista, la discesa dello Spirito Santo nel Battesimo, l'insegnamento di Gesù e le sue opere di potenza e misericordia in Galilea, Giudea e Gerusalemme, l'arresto, il processo, la morte per croce, la sepoltura e la gloriosa resurrezione.

Il volume termina con un capitolo dedicato ad « escatologia e storia » e riporta, in fine, i testi del Kerigma in Paolo e negli atti degli Apostoli.

Come si vede un libro di piccola mole ma denso di idee ed istruzioni; in qualche punto esso risente dei 22 anni trascorsi dalla sua apparizione in lingua inglese e lascia trasparire le tendenze razionalistiche degli ambienti non cattolici, come, per esempio, nelle affermazioni riguardanti la natività del Signore considerate non facenti parte della predicazione apostolica primitiva (affermazione in parte attenuata in nota dove viene riportato il suggerimento del Prof. Schimdt secondo il quale il Vangelo dell'infanzia proviene probabilmente, da tradizioni trasmesse in modo discreto) oppure nella tesi che il discorso apocalittico che noi leggiamo in Marco non provenga se non in piccola misura dalle labbra di Gesù perché il Gesù in esso descritto come anche quello descritto nell'Apocalisse Giovannea non è il Gesù misericordioso da noi conosciuto attraverso i Vangeli nel loro complesso.

JOHN - T. NOONAN: « Contraception - a history of its treatment by the catholic theologians and canonists » - Harvard University Press - Cambridge, Mass. 1966.

Ci troviamo di fronte a un saggio storico sullo sviluppo della posizione della Chiesa di fronte ai mezzi anticoncezionali.

Ed è un lavoro a tesi: una tesi che governa strettamente sia la valutazione dei testi che quella della loro successione. Ecco la tesi: « occorre trovare altri valori che il sacrale ed assoluto valore del coito. Attraverso una varietà di formule, cinque proposizioni sono state affermate dalla Chiesa. La procreazione è bene. La procreazione della prole raggiunge la sua completezza soltanto nella sua educazione. La vita innocente è sacra. La dignità personale della sposa deve essere rispettata. L'amore maritale è santo. In queste proporzioni i valori della procreazione, dell'educazione, della vita, della personalità e dell'amore sono stati stabiliti. Attorno a questi valori è stato costruito un muro: il muro può essere rimosso quando esso diventa una prigione piuttosto che una difesa ». (p. 533).

Come si vede, questi cinque principi escludono l'aborto, ma non le pratiche anticoncezionali.

Si tratta di un cambiamento per rispetto della tradizione della Chiesa. Noonan ne è ben conscio, ma egli interpreta le posizioni passate solo come un « muro » a difesa di questo principio: è questo un procedimento classico: prendere le formule come se volessero dire non quello che dicono ma fossero la provvidenziale garanzia alle verità intese ora finalmente dal loro moderno esegeta.

Il cambiamento è dovuto a fattori estranei alla Chiesa: ad una maturazione materiale e morale dell'umanità avvenuta fuori di essa e che per essa è un fatto a cui adeguarsi. « Prima che le donne fossero emancipate e i matrimoni in occidente fossero così basati sulla decisione personale, scritti come quelli di Von Hildebrand, Doms, Häring, Suenens, Fuchs, Ford e Kelly sarebbero sembrati chimerici. I loro lavori rispondono a cambiamenti nella condizione generale. Uguccio sarebbe meravigliato dall'insegnamento di Ford e di Kelly, Gerolamo sarebbe stato stupito da quello di Häring. Supposto che essi fossero i testimoni dell'ortodossia, Agostino e Tommaso sarebbero sorpresi se essi tornassero e vedessero quello che teologi cattolici insegnano oggi? Con questo criterio tutto lo sviluppo sugli scopi dell'uso matrimoniale sarebbe stato non ortodosso.

Ma questo è il perenne errore di confondere la ripetizione di vecchie formule con la vivente legge della Chiesa. La Chiesa nella sua strada pellegrinale, è cresciuta in grazia e sapienza ». (ib. p. 532).

Per il Noonan la teologia si rinnova in ogni tempo secondo il messaggio del tempo: la crescita *eodem eadem sententia* è per lui, sembra il sinonimo stesso dell'immobilità.

Egli ci ha dato così una storia «mossa» dello sviluppo delle formule teologiche e canoniche relative alle pratiche anticoncezionali. Da tutti i testi citati, da Agostino ad Alfonso, risulta però che dai primi secoli sino ai nostri giorni, essa non le ha mai ammesse.

Prendiamo ad es. la posizione che il Noonan, considera la più lontana dalla sua, quella di Agostino, e quella che egli considera la più radicale in tutta la storia della teologia sino ai nostri giorni, quella di Martin Le Maistre (1432-1481) professore dell'Università di Parigi. Agostino considera l'uso maritale fatto senza escludere con l'oggettività dell'atto la prole ma senza assumerla come fine nell'intenzione un peccato veniale. « La posizione più radicale » del Le Maistre è invece che quando si assume come intenzione soggettiva unica dell'uso matrimoniale il desiderio del piacere sessuale e la fuga dalla malinconia e dal tedio non si compie atto colpevole. Questa è la massima differenza che il Noonam sia riuscito a trovare tra le due posizioni. Questa differenza giace come è

evidente tutta al di là della questione dei mezzi anticoncezionali.

Tutto ciò che il Noonan ricava dalla contrapposizione tra Agostino e Alfonso è la validità, sostenuta da Alfonso di un matrimonio che escluda dai suoi fini sia la procreazione che il *remedium concupiscentiae*. Qui S. Alfonso difende direttamente il matrimonio della Madonna e S. Giuseppe. Il Noonan commenta che così « non era risolta la questione di come la procreazione poteva essere esclusa dal matrimonio ma non dall'uso coniugale » (p. 328). Ma questa era la posizione tradizionale, quella che il Noonan chiama sprezzatamente « del valore sacrale del coito ». Essa consentiva la verginità matrimoniale, ma non l'uso innaturale dei poteri sessuali nel matrimonio.

Le variazioni della dottrina in duemila anni si riducono dunque unicamente a diverse valutazioni (e anche queste si possono al più concedere, perché in gran parte nascono solo da diversi linguaggi) sulla qualifica etica d'un atto matrimoniale compiuto senza l'intenzione attuale di generare. Tutto qui.

Il « movimento » della dottrina sull'« anticoncezione » è recentissimo e riguarda appunto alcuni teologi. Alcuni teologi, contro l'imponente consenso di cui in fatto il Noonan è divenuto testimone, pur contro le sue intenzioni.

MARTIN BUBER: « Immagini del bene e del male » - Edizioni di Comunità - Milano 1965.

Il saggio è presentato dall'autore come un tentativo per offrire « anziché una soluzione del problema del male, una descrizione sintetica dell'accadere del male e di contribuire così alla sua comprensione » (1).

Per attingere tale comprensione Buber usa un criterio puramente « antropologico » che deduce da « due gruppi di miti »: la narrazione biblica del peccato originale e la narrazione avestica della rivolta di Yma, « generi di verità che, come già sapeva Platone, può essere adeguatamente trasmesso alla generalità degli uomini soltanto nella forma mitica » (2).

Al racconto biblico del peccato di Adamo corrisponderebbe, infatti, il primo « passaggio » dell'evoluzione umana, una crescita incompiuta dal « proposito dell'uomo di superare apparentemente anziché effettivamente lo stato caotico dell'anima, lo stato della passione ondeggiante senza meta, di evadere con la forza dove è possibile aprire una breccia, invece di assicurarsi la giusta direzione » (3).

In sostanza Buber riprende qui una delle idee più ambigue del primo Kierkegaard, quella del peccato originale come conseguenza della pura angoscia (4) e sostiene coerentemente: « L'uomo, avviluppato in una trama demoniaca, che il narratore ci descrive immaginosamente col suo intreccio di gioco e di sogno, si è sottratto al volere di Dio e alla sua custodia, *e senza sapere quel che faceva*, con questa sua azione non realizzata nella conoscenza ha fatto esplodere l'antitecità nel punto più pericoloso, in quello della maggiore vicinanza del mondo a Dio. D'allora in poi egli è soggetto all'anteticità non in quanto « peccato ereditario » (di ciò qui non si parla) bensì in quanto ricorrente riduzione alla condizione negativa » (5).

Il male, nella colpa-infortunio di Adamo, sarebbe quindi la conseguenza dell'immaginazione angosciosa, della sequela caotica della possibilità: « nel vorticoso spazio delle immagini attraverso il quale l'uomo vaga ognuna lo incita a darle corpo, ciò che egli, privo di *decisione* cerca di afferrare per superare la tensione della possibilità infinita » (6).

Alle antiche immagini persiane, al mito avestico, corrisponde invece il tentativo umano di rendere sopportabile la condizione antitetica conseguente al « peccato », cioè « derivante dalla sua mancanza di meta e dalle sue pseudodecisioni, affermandone il

valore, nel contesto della natura della persona in genere » (7).

In conclusione il « male » è definito come adesione fantastica alla caoticità, cioè alla parte sognante dell'anima umana, al « doppio » dell'anima in cui è riflesso il « primigenio disordine », « groviglio e scompiglio », « mancanza di direzione e di decisione » e, compiutamente, come menzogna « razionale » che giustifica l'adesione fantastica.

Posto ciò Buber definisce la « crescita » umana come superamento del *fantastico* nella decisione « slancio dell'anima, scaturente dalle sue forze più alte, che trascina tutte le forze e le fa precipitare nel fuoco purificatore e trasformatore che è la potenza della decisione » (8).

Questo fuoco purificatore, tuttavia, non è il rifiuto del « male », del cattivo istinto fantastico, ma la sua riunione allo « istinto buono », alla « chiarezza dello spirito »: « se l'opera riesce bene l'anima abbandona la fiumana senza meta per l'unica corda tesa della direzione, per l'unica trave stesa » (9).

Naturalmente un tale discorso sulla anteticità della natura umana conduce al problema di definire dialetticamente l'Essere supremo. Buber lo risolve riprendendo, alla lettera, i concetti avestici circa la « caduta » dell'Essere primigenio: « caduta » che è, simultaneamente, « colpa » e « lievito » della totalità: « il male sorge in lui (nell'essere primigenio increato) in seguito alla sua caduta nel peccato. Egli non sceglie, dubita. Il dubbio è la non scelta, è mancanza di decisione. Da esso nasce il male... il male è il dubbio sull'essere e il bene è il sapere, la fede nell'essere » (10).

Il Dio di Buber, cioè l'Essere è quindi la causa dei « principia » contrapposti del bene e del male: « egli, è vero, si circonda di potenze benigne, le fa lottare contro quelle malvagie e darà loro la vittoria, ma l'opposto che egli combatte era, evidentemente racchiuso in lui stesso, ed è stato lui a porlo fuori di sé nell'essere dei principi» (11).

Da qui l'esaltazione, squisitamente « magica », del male, la chiave per comprendere cosa Buber intende per educazione dell'uomo al bene: « il male è il fermento posto da Dio nell'anima: senza di esso la pasta umana non può lievitare. Così il rango di un uomo è necessariamente legato alla quantità di lievito in lui: chi è più grande di un altro lo è perché il suo istinto è più grande. Il massimo elogio dell'istinto cattivo si trova in un'interpretazione talmudica del Genesi (1,31) in cui Dio, dopo la creazione dell'uomo, guarda tutto ciò che ha fatto e lo giudica *molto* buono: questo molto buono si riferisce all'istinto cattivo » (12).

Ora è chiaro che, nella prospettiva « magica » di Buber, come in ogni forma di eresia, alla divisione del Creatore corrispondesse la divisione dell'uomo in modo che ogni uomo possa giudicare se stesso alla stregua di Salvalore di se stesso. In altri termini: alla esaltazione pelagiana della potenza umana è perfettamente simmetrico lo svilimento, non possiamo non dire « luciferino », dall'onnipotente carità divina.

E' il rovesciamento perfetto della dottrina tomista sulla bontà della natura (13) quella che Buber propone mediante l'idea di Dio come creatore del male. Ma è anche il rovesciamento di ogni umanesimo, la negazione della bontà naturale della creatura umana mediante l'immagine dell'uomo come « caos sognante ».

Per la via di questa doppia umiliazione tutta la storia sacra può rientrare nella « scienza »: creazione, colpa e redenzione divina divengono razionalmente comprensibili come « fenomeni » dell'essere generico che è Dio e uomo: « totalità » in continua evoluzione.

In questo sta l'importanza che la filosofia buberiana ha nel quadro della cultura più recente: nella sintesi del sacro e del blasfemo, della fede e della negazione della fede, nella capacità che essa ha di appagare lo « istinto sacro » dell'uomo mediante l'offerta di un ateismo costruito con parole di fede.

Sono poche, infatti, le « zone » della

cultura moderna che si sono sottratte al fascino mistico delle idee buberiane, a quella « tentazione » di bestemmiare Dio che si manifesta (come afferma T. Mann) nel concetto di Dio come creatore e complice del male (14). E tra questi non sono certo i neo-esistenzialisti (da Berdaiev fino agli stessi Heidegger e Sartre), gli epigoni del modernismo (E. Bonaiuti, che fu assiduo frequentatore degli Entretiens buberiani), i teologi dell'evoluzionismo, gli psicologi-misticheggianti (come Karl Jung) e infine i « tradizionalisti » come Elemire Zolla.

In questa grande zona dell'errore contemporaneo il criterio dell'esegesi buberiara si manifesta compiutamente « dissolvere » il Cristo nella gnosi umana. E insieme a questo criterio si manifesta il « genio » intimo della gnosi umana, quel « sapere » che l'insospettabile Voltaire ha definito una volta per tutte: « fra le assurdità di cui è zeppo questo mondo e che noi possiamo annoverare tra i nostri mali, non è la più piccola quella di aver supposto due principi onnipotenti che lottano per cercare ciascuna dei due di mettere una maggior quantità di sé nel mondo e fanno un accordo come quei due dottori di Molière: concedetemi l'emetico e io vi concederò il salasso » (15).

---

1) - Op. cit., pag. 10.

2) - Op. cit., pag. 11.

3) - Op. cit., pag. 87.

4) - Cfr., « Il Concetto dell'angoscia », Ed. Sansoni, Firenze 1953, pag. 54 e segg., dove — pag. 59 — si afferma: « nello stato di innocenza Adamo, come spirito era spirito sognante ».

5) - Op. cit., pag. 25.

6) - Op. cit., pag. 39.

7) - Op. cit., pag. 87.

8) - Op. cit., pag. 78.

9) - Cfr. pag. 75, ove è evidente la derivazione del pensiero di Buber dalla dialettica buddista del « samsara » e del « nirvana ».

10) - Op. cit., pag. 51-52.

11) - Op. cit., pag. 48.

12) - Op. cit., pag. 42.

13) - « Creatura bona est », si dice nella Summa: I° P., Q. 49, a 1.

14) - Cfr. « Doctor Faustus », pag. 236, Milano 1961).

15) - Voltare, Dictionnaire philosophique, « Bien, Tout est bien.

HERBERT MARCUSE: « Ragione e rivoluzione » - Hegel e il sorgere della teoria sociale - Società Editrice il Mulino, Bologna 1966.

Il problema cruciale della filosofia di Herbert Marcuse è, formalmente, il problema dell'utopia: ricondurre la umanità alla dimensione estetica della vita mediante la costituzione di un rapporto con la natura non più « attivo » ma « contemplativo ». Secondo Marcuse, infatti, la civiltà del futuro sarà la civiltà dello « otium », « una vita di sobria e agiata sensualità, dove la libertà sarà resa finalmente possibile dalla automatizzazione dell'industria ».

La fabbrica perfettamente automatica, in altre parole, prepara, secondo Marcuse, la futura riconciliazione del principio del piacere e del principio della realtà: « un mondo libero da ogni repressione, dove l'Eros potrà spaziare libero e dove le attività dell'uomo saranno riportate alla loro matrice istintuale, cioè restituite all'uomo stesso ».

Un mondo, quindi, senza leggi o, paradossalmente, senza altra legge che la negazione di ogni legge: « l'ordine » afferma Marcuse nella sua opera più matura, « Eros e civiltà », è libertà soltanto se si fonda sulla libera soddisfazione degli individui, e se è sostenuto da questa. Il solo nemico della soddisfazione duratura è il tempo, la limitazione interiore, la brevità di ogni condizione. L'idea della liberazione integrale dell'uomo contiene quindi la visione della lotta contro il tempo... Se lo stato estetico deve diventare veramente lo stato di libertà, esso deve, alla fine, sconfiggere il corso distruttivo del tempo. Soltanto questo è il contrassegno di una civiltà non repressiva. Per questo Schiller attribuisce all'impulso del gioco liberatore la funzione di « abolire il tempo nel tempo », di conciliare essere e divenire, mutevolezza e identità. In questo compito culmina il progresso della umanità verso una forma superiore di cultura » (op. cit. pag. 153).

Da ciò appare, con sufficiente chia-

rezza che, nella sostanza, il discorso di Marcuse non si allontana troppo dai discorsi ricorrenti nelle manifestazioni della demagogia tecnocratica e della demagogia politica, dalle promesse fantastiche circa un « ordine » interamente dopolavoristico e interamente consacrato alla rincorsa del benessere dietro l'angolo.

Se non che Marcuse ha costruito la sua utopia non a partire dai luoghi comuni della peggior cultura di massa (che è anzi largamente tributaria di Marcuse) ma a partire da un profondo riesame dei sistemi di Hegel e di Marx attraverso la prospettiva psicanalitica.

E in questo consiste l'importanza dell'opera marcusiana: nel rigore con cui si dimostra l'origine idealistica e « rivoluzionaria » del concetto contemporaneo di « homo ludens », e nel risalto che, nello svolgimento di una tale dimostrazione, riceve l'identità sostanziale di idealismo e estetismo e la qualità per così dire « orfica » del pensiero moderno.

Marcuse, infatti, assume come cominciamento del suo sistema la definizione magico-negativa del pensiero: « il pensiero è essenzialmente la negazione di ciò che ci sta immediatamente dinanzi ». (Ragione e rivoluzione », pag. 6). Il pensiero è il rifiuto della natura come tale: è la costatazione della mancanza di libertà del mondo, la visione del mondo come « prigione e quindi come la negazione della materia immediata ».

La natura come materia è il negativo, è la negazione della libertà: la ragione umana, in quanto negazione del negativo (cioè: in quanto giudica la materia come « male »), è il potere di negare le cose », è il soggetto che costituisce la realtà: la realtà che è razionalità soltanto nel momento in cui si compie la riduzione della materia all'Idea.

Ora l'Idea si manifesta « lo sforzo continuo di superare il potere dei fatti sul mondo », di affermare la libertà come liberazione dalla materia immediata. In tal modo il mondo è vero o falso secondo il rapporto che lo spirito umano costituisce con esso: è vero quando lo spirito umano nega le leggi della natura e afferma le leggi delle sue proprie esigenze, è falso e tirannico quando lo spirito umano si rassegna alle leggi di natura e subisce il puro fatto, la pura legge di natura. Il « naturalismo », il rapporto « positivo » con la natura è fonte di male e di tirannia: in questo, secondo Marcuse, consisterebbe ad esempio il nazismo: nel rifiuto della negazione, nel « positivismo » reazionario.

Non è tuttavia da credere che la razionalità come rifiuto della natura sia riferibile a una Idea universale, a un bene che, in qualche modo, trascenda il dato immediato dell'individualità come istinto di piacere.

Marcuse infatti riduce la razionalità all'istinto, alla pura « passione ». Assume cioè la più problematica definizione hegeliana della razionalità, quella secondo cui « le azioni dell'umanità sono guidate dalle esigenze, dalle passioni, dai temperamenti, dalle attitudini » (cfr. Ragione e rivoluzione, pag. 259 segg.).

La storia è la storia degli istinti: è l'Idea che agisce come libido, come volontà di emergere dal condizionamento del tempo e dello spazio. La storia è l'arbitrio e la fantasia estetica: è la sequela del paradiso perduto, è il tentativo di dare un corpo alla nostalgia del paradiso perduto.

L'estetica diviene così la categoria fondamentale della razionalità e della politica stessa: l'istintuale è il vero razionale e la politica è razionale in quanto istintuale. La politica che accetta la negazione dell'istinto impicita nella natura è irrazionale, è repressiva, « reazionaria », necessariamente malvagia.

Ragione e rivoluzione, senso del reale e senso dell'utopia, Io e Es, moralità estetica si riconciliano nell'identità di Idea e Libido, nell'imagine dell'Idea che agisce misticamente alle spalle della Libido e che si afferma nel mondo mediante la progressiva affermazione dei diritti felicitari della Libido.

Ragione e rivoluzione sono l'innocen-

za del mondo, il soggetto assoluto in lotta contro il Grande Nemico: la materia ostile e i servi della materia: i « reazionari », i « cattivi ».

ELEMIRE ZOLLA: « Storia del fantasticare » - Bompiani, Milano 1965.

« Non cercare il bene che ti consoli, ma contempla il male che ti dispera e esploralo fino agli estremi confini » (E. Z.: « Volgarità e dolore », pa. 129).

Questo aforisma, che Zolla deduce dal vangelo gnostico dello pseudo-Tommaso, è il criterio per comprendere il significato « dialettico » dell'opera zolliana.

Zolla, infatti, si colloca sulla linea del « tradizionalismo », cioè di quella filosofia « novissima » che pretende di ricostruire l'umanesimo a partire dalla vichiana « sapienza riposta degli antichi ».

Questo spiega le ambiguità del pensiero di Zolla, la fobia antimoderna (scolpita in frasi lapidarie e « destrorse » come « le macchine sono eguali al vizio assoluto ») e l'assunzione di concetti che sono propri al neo-umanesimo progressista o « fenomenologico »: « per oltrepassare la condizione volgare e servile, l'attaccamento all'io, è necessaria la preghiera ossia la contemplazione del nulla, frutto della critica scettica e cinica, dissolvitrice di ogni figura terrestre. Poco ha a vedere la preghiera con la sua scimmia, l'implorazione di pietà e di aiuto, dovendosi essa dirigere al bene massimo, che è il disprezzo dei beni. Dalla retta preghiera, dal silenzio, si passa naturalmente alla accettazione del destino nella forma del momento presente, alla contemplazione del reale. Dopo aver disciolto si coagula » (op. cit. pag. 108. E' appena il caso di sottolineare che « sciogli e coagula » è il precetto fondamentale della gnosi medievale, cioè della « alchimia »).

Ora questa ambiguità, questa coabitazione della sapienza antica e della filosofia moderna, si ripete puntualmente nell'ultima opera zolliana, « Storia del fantasticare », che è il tentativo di dimostrare l'identità del male e della fantasticheria: il male non è opera della volontà umana ma un infortunio del pensiero, una « colpa della conoscenza »: è la sequela del « vizio che indubbiamente alligna nella pattumiera del cuore, sia pure sotto specie di mera curiosità » (pag. 16).

Da questa curiosità, da questa radice del male che Dio avrebbe posto nel cuore umano, nasce ogni disordine e ogni dolore umano. E viceversa: dal dominio del cuore sopra la radice maligna della fantasia nasce l'ordine e la felicità. Ma per ottenere questo è necessario contemplare intensamente il male, capirlo (« il male del male fa bene ») e attraverso questa comprensione oggettivarsi: « eliminare la disparità fra interno ed esterno ».

A questo punto ogni tensione e ogni invettiva antimoderna si dissolve nella « ripresa » del modernismo più rigoroso, « faustiano »: quello dell'opera come antidoto del « male ».

Scrive infatti Zolla: «ottima medicina dell'immaginazione disordinata è l'esercizio armonioso del corpo in paraggi e compagnie armoniose e lo sguardo placido dell'atleta esercitato proviene dall'avere una mente sgombra di ubbie, fisime, fantasmi, al pari del pensatore » (op. cit. pag. 9).

E, subito dopo questo saggio di gimnosofia: « Come vincere la tendenza al fantasticare? Rispondono vari simboli: il sistro che usava agitare alle feste isiache, il rombo o raganella, che si faceva fremere durante le iniziazioni tribali e che ancor oggi i fanciulli inglesi fanno girare durante le partite di pallone, la trottola che era oggetto sacro dei pitagorici, il rosario che si impara a snocciolare rapidamente, le corse e i giochi con la palla che mirano a tenerla costantemente in volo... Mai ci deve essere ristagno, tutto ci deve scorrere nella mente come da una fonte, senza assembramenti o incanti: nulla può accadere di male se col cuore della mente spingeremo in vor-

tice la massa delle immagini » (op. cit. P. 11). Una raganella, una trottola, una palla di gomma: a questo armamentario « magico » è, insomma, affidata la salvezza dell'uomo mediante l'uomo.

OTTIERO OTTIERI: « L'irrealtà quotidiana » - Milano, Bompiani 1966.

Il problema dell'umanesimo contemporaneo è la fondazione filosofica di una « agapé » puramente umana e però capace di innocentare il mondo: di togliere il peccato della violenza e di iscrivere nella razionalità il frutto della violenza, cioè il potere distruttivo della scienza.

L'esatta formula di un tale problema è, a nostro avviso, quella di Enzo Paci: « lotta contro l'uso alienante delle scienze per la riconquista del significato dell'uomo, della sua società, della sua storia... ricondurre le scienze alla liberazione dell'umanità, a perseguire fini razionali infiniti, secondo la teleologia immanente al significato di verità dell'uomo » (Funzione delle scienze e significato dell'uomo, pag. 210, Milano 1963). Si tratta in sostanza di ridurre la scienza al suo significato originario, all'ideale neo-pagano del rinascimento e, quindi, di abolire la cattiva soggettività che l'ha corrotta, cioè il narcisismo come pseudo-verità umana, per giungere all'intersoggettività, al punto « omega » dell'umanesimo dove: « tutte le anime costituiscono un'unica intenzionalità, la quale deve essere esplicata sistematicamente attraverso la fenomenologia, e che è costituita dai flussi di vita dei singoli soggetti ». (E. Husserl: « La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale », pag. 381, Milano 1962).

Data una tale doppia posizione del problema (per riferimento al potere distruttivo della scienza e per riferimento alla soggettività distruttiva dell'uomo) si comprende con facilità come l'umanesimo contemporaneo ondeggi tra neopositivismo, psicanalisi e umanesimo mistico-rinascimentale; per poi oggettivarsi nelle forme « avanzate » della tecnocrazia, quelle cioè in cui la perfezione dell'uomo è pensata realizzabile mediante il dosaggio di ideologia aziendale, psicologia d'adattamento ed erogazione di beni di consumo.

Si chiarificano così le molte oscurità contenute nel saggio di un tecnocrate, Ottiero Ottieri, il quale riconduce il problema neo-umanistico nello stretto ambito della tecnocrazia.

Per attestare la problematica husserliana sul difficile terreno della realtà tecnocratica, Ottieri deve naturalmente ridar vita al concetto del progresso indefinito delle scienze, e cioè: rifarsi da un lato agli autori della rivista « Planète » (cfr. 238) dall'altro superare le difficoltà poste dal nichilismo ideologico che, paradossalmente, è il frutto dell'esperienza progressista compiuta nel XX secolo.

Di conseguenza il cuore dell'opera è dedicato alla critica dell'idea circa la « fine del mondo », alla demistificazione del pensiero apocalittico (la fine del mondo) e del pensiero rivoluzionario (la fine del mondo borghese).

Usando di Freud (e prescindendo dall'ultimo Freud) Ottieri identifica quindi la « idea apocalittica » alla pura irrealtà, anzi alla irrealtà patologica: « La WUE, la Weltuntergangerlebnis, la ben nota in psicopatologia esperienza fantasmatica e delirante della Fine del Mondo, che si ritrova in tutte le Apocalissi » (pag. 44).

La psicanalisi ha, di conseguenza, il compito di guarire l'uomo dalla WUE, cioè di prosciugare » questa palude del pensiero narcisistico: in questo si esaurisce il suo compito. Infatti la psicanalisi non ha « concetti »: essa sbarca l'uomo inautentico della WUE nella realtà ma non è poi capace di definire la realtà se non tautologicamente (pag. 113).

Da qui la necessità di un nuovo intervento della filosofia, il cui compi-

to è, ora, di rivelare all'uomo l'eternità del progredire umano: posto che « l'essenza del male è l'anchilosi del futuro... e che il male è insensibile al futuro e sordo all'avvenirismo » (pag. 238) il bene è di accettare l'infinità della « finitezza » e di tollerare ogni dubbio al riguardo: « tollerare l'incertezza è, in fondo, l'unica bandiera della guarigione » (pag. 67).

E, infine, oggettivarsi nell'utopia psicologica, nella « neurosofia »: « fare qualcosa di sé stesso, che non sia mettersi a morte, occuparsi, realizzarsi » (pag. 143).

In tal modo la filosofia risulta perfettamente inclusa entro un cartello (incentivante o anti-infortunistico) del tipo usato nelle fabbriche: « Il Mondo » (conclude appunto Ottieri) « è la Fabbrica, la quale preesiste all'Io, al soggetto, all'atto puro, all'antinomia, alla ricerca, all'arte, all'amore, alla coscienza e alla conoscenza. Esserci vuol dire essere nella Fabbrica. Il mondo come fabbrica ha scavalcato l'io. Anzi: l'io è la fabbrica di cui noi siamo gli oggetti » (pag. 263).

GIORGIO DEL VECCHIO: « Poesia » - Signorelli, Roma 1965.

Nel tempo in cui la filosofia è umiliata a culto della vanità e del nulla, nel tempo in cui la misericordiosa ironia divina permette che i sapienti del mondo attingano l'estremo lembo della stoltezza, in questo nostro tempo il breve canto che conclude la raccolta delle poesie di Giorgio Del Vecchio appare come la promessa di un ritorno della filosofia al suo oggetto: alla contemplazione dell'Amore, della assoluta bellezza che è il creato nel cuore di Dio:

Quel celeste viso
d'umile fanciulla
che in un pio sorriso
d'estasi si culla
(tal qui la dipinse
il Beato prono
quale in ciel l'attinse
sul fulgente trono)
subita dolcezza
nel mio cuore ha infuso
novo di bellezza
paradiso ha schiuso.

Questi versi hanno la chiarità e la dolcezza del canto giovanile: sono la gioventù di uno spirito che, avendo percorso le vie del sapere e del potere umano, ne ha sperimentato il dolore e il nulla. Sono il congedo di un uomo che fu filosofo (e filosofo famoso) secondo la mondanità, uomo attraverso la persecuzione assurda e l'ingiustizia gratuita, e che ora è poeta e testimone della verità secondo la solitudine e la contemplazione:

Tutto il bello e il santo
che qui invano anelo
vedo per incanto
splendere nel cielo.
Sull'umana creta
scende un almo raggio
dell'eterna meta
del mortal viaggio.
Deh, se questo è un sogno
mai non deve svanire
solo in esso agogno vivere e morire

ATTILIO MORDINI: « Il tempio del Cristianesimo » - ed. Dell'Albero, Torino 1965.

Rettificando la tesi agostiniana della città di Dio come comunità mistica degli eletti, dei salvati dalla città terrestre, Attilio Mordini prospetta l'idea della salvezza totale del mondo come fine (o « punto omega ») della storia. Afferma infatti che « la salvezza delle anime non è che un aspetto particolare della missione della Chiesa » dinanzi al « fine supremo della salvezza del mondo intero ». Pertanto « contro la

cieca stoltezza di quanti continuano ancora a presentarci il Cristianesimo depauperato, abbiamo voluto considerare la storia della civiltà cristiana come edificazione di un tempio, di una meravigliosa cattedrale, concretamente terrena ma con le sue guglie svettanti in cielo ».

In questa prospettiva, per così dire « muraria », la storia sacra è interpretata alla stregua di un'opera in cui la scienza primordiale dell'uomo (« arte » e « ordine equestre », secondo la definizione mordiniana della sapienza naturale) è alleata alla Grazia divina, in un rapporto che sembra quasi escludere la trascendenza della Grazia: « la relazione tra verbo umano e verbo divino è molto più viva e profonda di quanto possa sembrare a prima vista, poiché è nell'Eden, vale a dire nello stato di grazia e alla presenza soprannaturale di Dio, che la mente e le labbra dell'uomo si schiudono alla parola naturale e le sue mani si danno all'arte ».

Posto un tale equivoco tra natura e soprannatura non è quindi da stupire se Mordini si avventura in ipotesi decisamente azzardate, come quella che conferisce un carattere sacro-sapienzale alla tecnica dei framassoni: « apprendere l'arte dalla diretta Tradizione del Maestro e comprenderla nel suo aspetto indicibile significa fare esperienza del Verbo che crea e che redime, significa accedere alla vera sapienza. E del resto, già prima dell'Incarnazione e del Magistero personale del Cristo, le antiche corporazioni si tramandavano, attraverso l'arte, la stessa parola creatrice e ineffabile, ed erano già scuola di Gnosi, se non ancora arricchita dalla Rivelazione cristiana ».

Veramente sbalorditiva è poi l'idea che Mordini fa discendere da una tale promessa, e cioè l'idea che san Giuseppe, in quanto fabbro-massone, avrebbe insegnato l'arte al Cristo: « con Cristo è appunto l'arte della creazione di Dio che si inserisce nella arte umana. Si è detto molto su come Gesù, sapienza incarnata, avesse potuto imparare da Giuseppe e la cosa è stata, per lo più considerata come abisso di umiltà. Ora, senza nulla voler togliere all'umanità di Gesù, ci sia consentito dire che egli ha veramente — in quanto individuo umano — imparato l'arte come qualsiasi altro; ma in quanto Persona dell'Uomo-Dio, ha aderito a quella scuola, dando al Suo apprendere un contenuto unico e irrepetibile nella storia dell'umanità. Infatti nell'apprendere l'arte... Dio stesso distendeva misteriosamente il suo « fiat » sull'opera umana » (pag. 136-137).

Da qui una delirante apologia del magistero umano, del « massone » sapiente, in cui non solo è contraddetto l'ammonimento evangelico (Mt., XXIII, 8) ma l'errore è spiegato come umorismo oggettivo: « per apprendere l'arte bisogna quindi vivere col maestro e conoscerlo bene in ogni batter di ciglio, in ogni ammiccare degli occhi, in ogni mezza parola. Esser maestri significa — almeno nell'era cristiana — essere raggi del Verbo sulla terra ».

A. ROSS: « Diritto e giustizia » - trad. it. Einaudi 1965.

Si tratta di opera di indubbio interesse e ciò non solo per il fatto che illustra al lettore italiano il modo di intendere il diritto della scuola realistica scandinava ma soprattutto per il fatto che l'opera si può classificare come positiva non tanto in senso giuridico quanto nel senso filosofico del termine.

Ci troviamo infatti di fronte ad un'opera di vera filosofia del diritto ben lontana come impostazione e come fondamento dalla mentalità dei giuristi dell'Europa Continentale e dagli stessi normativisti, di cui il pensiero di Ross costituisce un superamento avvicinandosi piuttosto al realismo americano che al pensiero del Kelsen, il quale tuttavia ha largamente influito sul Ross.

E' di estremo interesse rilevare ap-

punto il rapporto fra pensiero di Ross e quello di Kelsen ed in genere dei normativisti costante è in tutti la preoccupazione di bandire le speculazioni « metafisico-morali » che sarebbero « vuote e prive di significato », metagiuridiche ecc...

Ma in definitiva cosa fa il Ross? Fonda tutto il suo sistema su una particolare filosofia, l'empirismo. In definitiva viene così a derivare tutto il suo sistema da un proprio atteggiamento sul problema metafisico, convinzione negativa e di rifiuto della metafisica, ma pur sempre metafisica. Con ciò si chiude il ciclo: il positivismo giuridico, sorto con una pretesa di rifiuto di ogni speculazione filosofica, in quanto metagiuridica, per giustificare se stesso e superare i suoi punti morti (Ross cerca di superare le difficoltà del pensiero di Kelsen) deve ricorrere ad un sistema filosofico.

Poco importa che si tratti di filosofia antiintellettuale, antimetafisica: è pur sempre una determinata filosofia su cui si fonda il pensiero del Ross che quindi, più o meno consciamente, viene a giustificare il proprio sistema giuridico con concetti fondamentali prettamente metagiuridici. La « validità » dell'opera va quindi considerata sotto l'aspetto filosofico e non giuridico, in quanto quest'ultimo non è che una diretta conseguenza dell'impostazione filosofica dell'autore, onde le riserve e le critiche che possono muoversi alle filosofie positiviste investono necessariamente la filosofia del diritto di Ross.

JOAN ROBINSON: « Ideologie e scienza economica » - trad. it. - Sansoni, 1966.

E' oltremodo interessante e direi quasi raro che uno studioso di scienza economica si soffermi sul rapporto intercorrente tra l'economia politica e le ideologie che oggi determinano le scelte fondamentali della vita sociale dell'uomo, sopra tutto quando al fondo di questa ricerca vi è una profonda onestà d'intenti. E' questo il caso di Joan Robinson che in una piacevole, seppur veloce, rassegna del pensiero economico, porta un appassionato attacco, non solo alla teoria neoclassica, ma all'intera tradizione teorica centrale dell'economia.

L'economia tradizionale basata principalmente sulla teoria del « lassez-faire » ha raggiunto un punto critico derivato dal rifiuto pressoché totale dell'uomo ad assoggettarsi ad un sistema di vita volto all'appagamento dei soli interessi materiali e in perpetua lotta per il raggiungimento di posizioni di preminenza. La Robinson non si preoccupa minimamente della rottura dell'equilibrio creato con troppa facilità dalla scuola neo classica, è certa che i sintomi denunciati dalla prevaricazione del consumatore, della pianificazione socialista siano sufficientemente presenti nel nostro tempo da giustificare una critica su quanto sin qui è stato costruito da uomini il cui pensiero è ormai chiuso in un periodo storicamente superato. Oggi, ed è questa la principale osservazione fatta dalla Robinson, viviamo in un periodo di transizione della scienza economica a cui ben poche persone prestano la dovuta attenzione. Le cooperazioni internazionali e settoriali all'interno delle nazioni propongono temi nuovi e mai affrontati dalla scienza economica classica che mal sopportava l'intrusione di problemi che eludessero l'utilità ed il valore quale movente delle azioni umane. Questo qualcosa di nuovo di cui tanto si avverte la necessità è quindi al di fuori degli schemi tipici della scienza economica ed è straordinariamente avvertito dalle coscienze più sensibili ai problemi della società moderna. A nulla valgono le condanne dei santoni dell'economia fabbricati sui banchi universitari; il vuoto dei valori morali artificiosamente sostituiti con formule di tipo socialistico, che hanno alla base la stessa matrice del liberalismo, non sono dei non problemi a cui l'uomo presti orecchio

nei momenti di alienazione, sono problemi reali a cui l'uomo deve dare, per il bene della società il giusto peso, se non vuole creare una perpetua e abnorme frattura fra il mondo dell'azione e la coscienza.

La Robinson benché apra questa importante via, si addentra raramente oltre l'aspetto generale e di accusa e ben difficilmente, permeata come è di scuola positivistica, riesce a dare risposte coerenti ai problemi tanto acutamente preparati. Si può persino affermare che vi è una ostentata diffidenza verso una società costruita sul modello cristiano, quasi a staccare l'uomo e quanto di bene può essere da lui costruito per la società da un concetto superiore che domini ed informi le azioni stesse.

Concludendo possiamo ben affermare che questo lavoro è una efficace introduzione alla politica economica del prossimo futuro, ma che ben difficilmente si potranno superare gli errori commessi in passato se non si terrà conto una volta per tutte dell'uomo e dei suoi veri bisogni e non di far quadrare il cerchio di teorie che, partendo da considerazioni errate sulla realtà dell'uomo, vorrebbe condizionarne le sue azioni.

I. DAVYDOV: « Il lavoro e la libertà » - trad. it. - Einaudi 1966.

Propabilmente Davydov, pubblicando nel 1962 « Il lavoro e la libertà » (ora tradotto dal russo da V. Strada per l'editore Einaudi) non ne prevedeva una diffusione all'estero: si tratta infatti di un'astratta rielaborazione di tesi di Marx, contenute principalmente nelle sue opere giovanili, senza che si compia lo sforzo di filtrarle attraverso un secolo di storia ed attraverso l'esperienza comunista russa. Un testo valido per un pubblico acritico.

Il cardine del libro è il concetto di libertà. Marx afferma che gli uomini cominciarono a distinguersi dagli animali allorché cominciarono a produrre i loro mezzi di sussistenza, e Davydov soggiunge che non l'uomo in quanto individuo cominciò a distinguersi dall'animale, bensì i membri dell'orda primitiva cominciarono a sviluppare le facoltà sociali come facoltà delle collettività naturali nel loro complesso. La capacità collettivamente sviluppata e posseduta di produrre strumenti costituì il primo e risolutivo segno che contraddistinse l'orda degli antenati semianimali da tutto il restante mondo animale.

E' chiaro che non i concetti che seguono sono derivati da questa premessa, ma viceversa. Occorreva una premessa che giustificasse un concetto di libertà riferito non all'uomo ma alla collettività.

Attraverso passaggi molto approssimati ed inespertamente protetti da una cortina di farraginose circunlocuzioni, l'autore giunge a definire che « la libertà autentica è la necessità, l'imperioso bisogno per ogni individuo di svolgere creativamente, nella sua propria maniera individuale di attività vitale, la sua propria natura sociale, tutto ciò che è creato e accumulato dagli altri individui (e da tutte le precedenti generazioni). Nelle relazioni con tutti gli altri individui sta la necessità della natura umana. E in quanto nel comunismo queste relazioni si realizzano come volontaria e cosciente manifestazione personale di ogni individuo, in tanto essa (la necessità) si trasforma in libertà reale di ogni individuo, in piacere di dispiegare nelle relazioni con tutti gli altri individui la propria umana maniera individuale di attività vitale ».

L'ultimo capitolo del libro, certamente il più felice e chiaro, è un confronto fra il reale sistema neocapitalistico ed un teorico sistema comunista. Qui si possono osservare alcune cose interessanti. Intanto, il fatto che l'autore si rifiuta di commentare la realtà russa odierna, rifugiandosi nella teoria del comunismo: non ci fa un'apologia dei risultati conseguiti, ma neppure (come giustamente osserva V.

Strada nella prefazione) ci porta ad una riflessione intorno a mezzo secolo di storia sovietica; è una lacuna grave, che non fa supporre nell'autore molto entusiasmo per la realtà sovietica.

Nelle pesanti accuse mosse dall'autore al neocapitalismo, questo è sempre chiamato « capitalismo monopolistico di stato », e non è ben chiaro se ciò voglia essere un attacco al socialismo riformista, o l'intuizione che il neocapitalismo sia sostanzialmente o sia destinato a divenire inevitabilmente di stato. Né si capisce come l'autore non avverta che sotto tale nome possa comprendersi anche il sistema russo.

Fra alcune considerazioni intelligenti, va citato quanto Davydov scrive sul problema dell'automazione: « ... Persino il fatto dell'aumento assoluto della potenza dell'individuo umano, il quale riesce a trasmettere alla macchina tutte le sue funzioni non creative, quindi non specificatamente umane, questo borghese « mondo a rovescio » riesce a trasformarlo nella «concorrenza» tra la persona e la macchina, tra la persona e il robot ».

AUGUST B. HOLLINGSHEAD & FREDRICK C. REDLICH: « Classi sociali e malattie mentali » - Edizioni Einaudi, 1965.

Non vi è dubbio che, almeno nell'Europa occidentale, gli studi e le teorie sull'eziopatogenesi delle malattie mentali tendono a valorizzare i fattori di ordine biologico e psicologico assai più di quelli di ordine generalmente socioculturale. Ciò vale non solo per la psichiatria classica, ma per la stessa psicoanalisi, solidamente ancorata, almeno nelle sue basi freudiane, ad un biologismo filo ed ontogenetico di derivazione ottocentesca.

E' tuttavia per tutti pacifico che le strutture biologiche e psicologiche che caratterizzano ogni individuo sono in continua interazione dinamica con le esigenze del suo ambiente, in riferimento alle quali si determina, talora, quel deficit di adattamento e di integrazione che, nei casi estremi, configura l'evidenziarsi di alterazioni psichiche di rilevanza clinica.

Oggetto della psichiatria sociale è appunto lo studio di tali correlazioni ed in particolare dell'influenza delle variabili economiche e culturali sulla genesi e sul modo di manifestarsi dei disturbi mentali.

In tale ambito si colloca l'opera di Hollingshead e Redlik che si propone di stabilire, con metodologia scientifica, se in una determinata comunità americana esista un rapporto significativo tra classe sociale e numero di pazienti psichiatrici, nonché tra la classe sociale di uno psicopaziente ed il metodo di cura per lui adottato.

Nello svolgimento della loro indagine gli AA. hanno dovuto superare i gravi ostacoli metodologici connessi alla necessità di rigidamente delimitare, a fini statistici, gli sfumati concetti di malattia mentale, classe sociale e metodo di cura, di isolare un campione sufficientemente rappresentativo come numero e come struttura della comunità esaminata, di elaborare una stratificazione sociale in cinque gruppi stabilendone i non sempre chiari confini.

Essi hanno concluso che l'incidenza dei pazienti psicotici, cioè dei malati mentali veri e propri, è in significativa correlazione con i dati sociologici, prevalendo nelle classi inferiori. Ciò non accade per i pazienti neurotici — affetti cioè da disturbi prevalentemente soggettivi e comunque di grado assai più lieve — che sembrano prevalere nelle classi superiori.

I risultati della ricerca confermano inoltre che « esistono fattori sociali latenti che sono responsabili, al di fuori dei criteri medici, nel determinare chi riceve una terapia e anche dove e come e per quanto tempo questa terapia viene somministrata ».

Lo stesso atteggiamento nei confronti della psichiatria in genere, appare nettamente diverso nelle varie classi

risultando nettamente più favorevole in quelle superiori.

I risultati delle ricerche di Hollinghshead e Redlich — che confermano quelle precedenti di Faris e Dunham — non risolvono naturalmente il vecchio problema: la maggior incidenza delle psicosi nelle classi più povere è dovuta allo slittamento selettivo verso il basso dei soggetti psichicamente tarati e dei loro discendenti o consegue alla disorganizzazione sociale, alle privazioni, alla povertà?

Inoltre gli AA., nell'elaborare i loro calcoli, utilizzano diagnosi altrui: ed è probabile che, anche in America, gli psicotici ricchi siano spesso etichettati come nevrotici. Il che orienterebbe per differenze sociologiche non tanto nella psicopatologia quanto nella semantica diagnostica.

Tali critiche non intaccano certamente il rilevante valore dell'opera che — come afferma Jervi nella sua brillante prefazione — costituisce un significativo esempio dell'utilità e dei limiti di una inchiesta socio-psichiatrica condotta con criteri statistici.

Essa, inoltre, nella parte dedicata all'analisi storico-sociologica della comunità esaminata, ci offre un acuto e penetrante quadro di un significativo campione della società statunitense: e ciò costituisce un ulteriore, non piccolo merito.

Hanno collaborato:

Giovanni Baget-Bozzo
Alberto Cavaliere
Ulisse Malagoli
Bruno Oriani
Alfredo Ricci
Guglielmo Luigi Rossi
Franco Vassallo
Piero Vassallo

Venezia e la nevrosi

Vediamo di riassumere. Brevemente. A Venezia, in concorso, sono stati presentati tredici film. Altrettanti, se non qualcuno di più, fuori concorso. E altrettanti documentari. Ma già fin dalla prima settimana qualcuno — ad esempio Pierre Mazars de *Le Figaro Litteraire* — con buona dose d'ironica chiaroveggenza poteva scrivere che « les organisateurs avaient volu constituer un musée Dupuytren de la psychologie, presenter des cas spéciaux a l'examen des psychyatres et des caractérologues ». Quasi a voler indicare, in prospettiva, una certa convergenza di temi.

Tale giudizio, solo in parte smentito da alcuni lavori, può benissimo essere usato come « sintesi critica » alla XXVII Mostra. E senza timore di uscir troppo dall'obiettività. Molta nevrosi infatti e molto pochi — film — « sani » si sono visti tra il ventotto agosto e il dieci settembre (se si esclude il notevolissimo film di Rossellini *La prise de pouvoir par Lous XIV)* « in sala grande ». Anche a livello di cinematografia orientale, che, fra l'altro, oltre a rivelarsi particolarmente scaduta quanto a filigrana artistica, ha saputo offrire, e con fatica, solo un pesante dramma di « nevrosi facciale », *Tanin Ne Kao* (e l'indiano *Atihi* non merita neanche di essere ricordato), diretto — si badi bene — da uno dei più promettenti registi giapponesi: Kobo Abe.

Cosicché, dovendo dare qualche indicazione più precisa sui film mi pare giusto darla nel senso di una ricerca delle diverse cause di questa crisi tematica, la quale ha tutte le prerogative per diventare « monotemismo cronico ».

La principale colpa di siffatto « monotemismo » sta, a mio parere, in certe scelte di gusto dilagate soprattutto in questi ultimi anni. Particolarmente nelle manie strutturaliste di « sinistri tromboni ». Tanto che oggi far un film è divenuto, principalmente, problema di connessioni ideoestetiche.

In sostanza, non importa quello che uno vuol dire; se non relativamente. E' più importante come « lo » dice. Anche perché, sempre secondo le manie strutturali, un artista si rivela non dai contenuti, ma per come ha saputo articolare questi contenuti, plasmarli, rifinirli, rapportarli.

Il discorso forse « mutatis mutandis » e con buona pace del De Saussure, non risulta poi così originale, se nel suo interno si ritrova buona parte del processo puramente formalistico. E' invece terribilmente pericoloso sul piano dei contributi personali — dell'artista —. Anche perché gli si concede in definitiva la prova d'appello di un rispetto metodologico, il quale può benissimo prescindere, anzi prescinde, da una originalità d'ispirazione. Così, tanto per esemplificare, i temi scontati di una cultura di massa, se si preferisce, delle mode culturali trionfano solo, quanto a successo, se appaiono in quella dinamica del gusto, che è il gusto del momento.

Di conseguenza si può capire come a Venezia nevrosi ed erotismo abbiano trionfato. Hanno trionfato non nel senso di genere — che ha per maestro Antonioni e in parte l'ultimo Bergman — ma nel senso di « tipicità ». Allora è piaciuta la struttura tricolore (particolarmente quella in negativo al rallentatore) in *Chappaqua*, l'aritmia acuta e comunque psicologicamente motivata del proustiano De Seta (*Un uomo a metà*), le coloriture neonaziste nei « selvaggi » di Corman, il decadentismo ambientale

alla Sjoberg, e non alla Fellini, della Zetterling (*Giochi di notte*). E sono piaciuti i vari « vagheggiamenti nudisti » delle attrici, le piccole oscenità pornografiche, i discorsi già scontati fin dai « titoli di testa » carichi sempre di succedanei morbosamente erotici (La curèe). Molta parte della cultura europea di oggi, come anche della borghesia, infatti s'è vista allo specchio con i suoi miti ed i suoi complessi, le sue manie e le sue false idealità, il suo ottimismo, la sua decadenza. Ne ha goduto.

Ma c'è di più sulle cause di questo « monotemismo acuto ». E con buona approssimazione al vero anche la nevrosi e l'erotismo potrebbero essere una conseguenza. Una mancanza totale d'ispirazione. Infatti anche al di fuori della nevrosi — ove solo Bresson e in parte, molto singolarmente, la Varda si salvano — tornano i temi di un tempo; quelli che la storia ha già definito e conchiuso. Ad esempio quello resistenziale, che Pontecorvo (*La battaglia di Algeri*) adattandolo alle vicende di un eroe del FLN algerino ha svolto su di un piano documentaristico. Oppure quello dell'inserimento dei disadattati nella società, come *La Busca*, con vagheggiamenti molto timidi dei *Los Olvidados* buneuliani, o *La ragazza senza storia*, a metà sospeso tra il cinema d'inchiesta (ovviamente quindi cinema-verité) e un melenso film pietistico ovattato di truculenze nordiche.

Quanto al Godard di *Alphaville*, Truffaut ne rimane ben distante. *Fahrenheit 451* inaugura tutt'al più lo «spettacolarismo di gusto», non la « fantacultura ». Forse sarà anche colpa del romanzo di Bradbury, così scontato in ogni sua parte, cui si mantiene costantemente fedele il film. Ma quel che è certo è che non basta ci sia una martire dei libri, degli « uomini-libro », dei volumi che bruciano con in testa i « cahiers », per essere fieri di nuove proposte culturali. Ci vuole ben altro. Forse meno presunzione, artificiosità intellettuale; maggiore chiarezza. Forse più modestia e sincerità.

Così tra una mania strutturale e carenze ispirative, oltre ai vari compromessi laico-cattolici rimasti fortunosamente in ombra (nonostante « i pieni polmoni » di Marcazzan), è rimasta fagocitata questa « Mostra ». Senza tener conto, in aggiunta, delle etiche del benessere, delle imposizioni ateistiche, dei silenzi religiosi così diffusi osmoticamente, tanto da non evidenziare la matrice originaria.

Per fortuna di tutti, spettatori, critici, intellettuali, giornalisti un po' d'anticonformismo c'è stato. Molto poco e con diverso tipologia. Da una parte una Varda (*Les creatures*) molto cerebrale nelle sue riscoperte della vita come creazione ed amore, dall'altra un regista sovietico, quello da *Il primo maestro*, che sotto vicende ed ambienti del più imperante stalinismo, con i canoni del più serrato zdanovismo, sembra riscoprire e coprire ogni aspetto della vita, di un sofferto misticismo a volte paracristiano.

Comunque questa mostra un capolavoro l'ha fatto vedere. Il film di Bresson. Cioè *Au hazard Balthazar;* quello delle vicende dell'asinello Baldassarre. Un asino che è sì un asino ma non proprio del tutto. Simboleggia il cammino del cristiano nel mondo d'oggi. Un cammino fatto di servizi, di certezze assolute da parte di chi ha fede, di rigorismi morali. Già, rigorismi. In quanto il cristiano d'oggi, con il suo comportamento, deve porsi a discriminante assoluta dei vizi e delle colpe altrui, conoscerle, individuarle, caricarsele per gli altri; ma non per sé.

Ecco cos'è Baldassarre. E il film di Baldassarre. Girato con un rigore stilistico, almeno da ogni vezzo recitativo o di luci, che è senza dubbio pari al rigore morale di Bresson. Un uomo dai capelli di neve, magro, con i sandali, dallo sguardo dolcissimo. Un uomo che vive in ragione di una fede. Tutto d'un pezzo. Preciso, attento, affabile. Discreto. Il vincitore morale. Quello che ancora induce a sperare con la sua rigorosa bontà che la crisi culturale di oggi sia « di crescenza ».

Carlo Brusati